

MARIO SERGIO CUNHA ALENCASTRO

**A ÉTICA DE HANS JONAS:
ALCANCES E LIMITES SOB UMA PERSPECTIVA PLURALISTA**

CURITIBA

2007

MARIO SERGIO CUNHA ALENCASTRO

**A ÉTICA DE HANS JONAS:
ALCANCES E LIMITES SOB UMA PERSPECTIVA PLURALISTA**

Tese para obtenção do título de Doutor,
apresentada junto ao Programa de Doutorado em
Meio Ambiente e Desenvolvimento, Universidade
Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Ademar Heemann (UFPR)

CURITIBA

2007

Alencastro, Mario Sergio Cunha

A ética de Hans Jonas: alcances e limites sob uma perspectiva pluralista / Mario Sergio .Cunha Alencastro.—Curitiba, 2007.
165 f.

Orientador: Ademar Heemann.

Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento) –
Universidade Federal do .Paraná.

1. Ética ambiental. I. Título.

CDU 17.023.33

TERMO DE APROVAÇÃO



Universidade Federal do Paraná
Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento
Rua dos Funcionários 1540 Juvevê CEP: 80035-050 Curitiba/Pr
Fone (fax) 41-3350 5764
E-mail: made@ufpr.br
Home-Page: www.doutmeio.ufpr.br

PARECER

Os Membros da Comissão Examinadora composta pelos professores: Ademar Heemann (orientador UFPR), Dr. Antonio Edmilson Paschoal (PUCPR), Dr. Domenico Costella (PUCPR), Dr. Bortolo Valle (PUCPR) e Dr. Jose Edmilson de Souza Lima (FAE) após realizarem a arguição da tese de doutorado apresentada pelo candidato **Mario Sergio Cunha Alencastro**, intitulada: "*A Ética de Hans Jonas: Alcances e Limites sob uma perspectiva pluralista*" deliberaram pela Aprovação (X) Reprovação (). Com menção: (X) Distinção () Louvor. Tendo o candidato completado todos os requisitos necessários para receber o grau e o Diploma de Doutor em Meio Ambiente e Desenvolvimento.

OBS: _____

Curitiba, 13 de junho de 2007.

Prof. Dr. Ademar Heemann

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Ademar Heemann', is written over a horizontal line.

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Antonio Edmilson Paschoal', is written over a horizontal line.

Prof. Dr. Domenico Costella

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Domenico Costella', is written over a horizontal line.

Prof. Dr. Bortolo Valle

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Bortolo Valle', is written over a horizontal line.

Prof. Dr. Jose Edmilson de Souza Lima

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Jose Edmilson de Souza Lima', is written over a horizontal line.

Dedico este trabalho a todos os que tiveram a coragem de modificar o rumo de suas próprias vidas. Os que já aprenderam com Nietzsche que “quem tem um porquê para viver, suporta quase qualquer como”.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos ao Prof. Dr. Ademar Heemann, orientador e amigo, pela paciência, incentivo e, principalmente, pela confiança depositada no meu trabalho. Aos professores doutores Domênico Costella e Antônio Edmilson Paschoal, pelo prestimoso apoio e aprendizado que me proporcionaram.

Agradeço também a todos aqueles com quem convivi mais de perto no programa de doutorado, particularmente aos meus companheiros da linha de pesquisa Epistemologia Ambiental, com quem pude compartilhar uma das etapas mais ricas da minha vida: Prof. Dr. Dimas Floriani, Profa. Dra. Maria do Rosário Knechtel, Ana Tereza Reis da Silva, Angélica Góis Morales, Danielle Tetü Rodrigues, Edílson da Costa e José Henrique Volpi.

Finalmente, um especial agradecimento à minha esposa e companheira Lucília, que, sem qualquer tipo de alarde, proporcionou as condições para que esse trabalho fosse possível.

Creio que filosoficamente é muito bem possível criticar o conceito de uma razão absoluta, bem como a ilusão de que o mundo seja o produto do espírito absoluto, mas por causa disto não é permitido duvidar que sem o pensamento, e um pensamento insistente e rigoroso, não seria possível determinar o que seria bom a ser feito, uma prática correta.

Theodor Adorno

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

RESUMO

ABSTRACT

RÉSUMÉ

1 INTRODUÇÃO	15
2 DA ÉTICA FILOSÓFICA A ÉTICA AMBIENTAL	22
2.1 ÉTICA: CONCEITOS, DEFINIÇÕES E IMPLICAÇÕES NORMATIVAS	22
2.1.1 Considerações etimológicas e definições.....	24
2.1.2 A normatividade ética	28
2.1.3 A fundamentação da ética.....	31
2.2 ALGUNS ASPECTOS DO PENSAMENTO ÉTICO CONTEMPORÂNEO.....	42
2.2.1 Niilismo, esvaziamento das ideologias e individualismo	42
2.2.2 A crise dos fundamentos da ética	45
2.2.3 Pluralismo ético	56
2.3 A PROBLEMÁTICA AMBIENTAL E OS NOVOS DESAFIOS PARA A ÉTICA....	63
2.3.1 Falência ambiental e risco tecnológico.....	66
2.3.2 A emergência das éticas ambientais	71
3 HANS JONAS E O ENSAIO DE UMA ÉTICA PARA A CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA.....	77
3.1 UMA METAFÍSICA DA NATUREZA.....	80
3.2 A TECNOLOGIA COMO UM PROBLEMA ÉTICO	92
3.3 UM NOVO PAPEL PARA A ÉTICA	99
3.4 A HEURÍSTICA DO TEMOR E UM NOVO IMPERATIVO ÉTICO.....	107
4 RESTRIÇÕES ÀS TEORIAS DE HANS JONAS	113
4.1 CONTROVÉRSIAS FUNDACIONISTAS.....	113
4.2 O PROBLEMA DA FALÁCIA NATURALISTA	116
4.3 OUTRAS PONDERAÇÕES.....	118
5 A ÉTICA AMBIENTAL NUMA PERSPECTIVA PLURALISTA	124
5.1 PLURALIDADE DE VALORES NAS DISCUSSÕES AMBIENTAIS	126
5.1.1 A importância de uma atitude dialógica.....	131

5.1.2 O enfoque discursivo.....	133
5.2 A ARTICULAÇÃO DE CONSENSOS MÍNIMOS EM TORNO DO AMBIENTE	138
5.3 A CONTRIBUIÇÃO DE HANS JONAS.....	142
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
REFERÊNCIAS.....	156

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – Algumas Soluções Tecnológicas e suas Conseqüências Indesejadas.....	110
QUADRO 2 – Estratégias Face ao Aquecimento Global	148

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Os limites do crescimento	67
FIGURA 2 – Mudanças Climáticas e seu Impacto na Produção de Alimentos ..	68
FIGURA 3 – As Novas Tecnologias e suas Conseqüências Imprevisíveis	109
FIGURA 4 – A Organização e seus <i>Stakeholders</i>.....	129
FIGURA 5 – Uma Perspectiva Sistêmica para a Ética	145

RESUMO

A crise ambiental contemporânea é o cenário a partir do qual se desenvolve a presente tese de doutorado. O objetivo principal é discutir a possibilidade da formulação de uma ética de responsabilidade para com o futuro da humanidade e com o meio ambiente, e apresentar as dificuldades teóricas em concebê-la. Para tanto, tomou-se como referência a ética de responsabilidade proposta por Hans Jonas, autor emblemático no campo do ambientalismo, e fez-se uma crítica ao seu intento fundacionista. Argumentou-se que, diante da pluralidade de perspectivas axiológicas que se entrecroçam no atual mundo globalizado e multicultural, as tentativas de se fundar uma ética de alcance universal, como quis Hans Jonas, estão fadadas ao insucesso. No entanto, a partir do reconhecimento da importância heurística da sua obra e da plausibilidade de seus princípios gerais, defendeu-se que estes poderiam ser incorporados em perspectivas éticas mais abertas, dialógicas e pluralistas.

Palavras-chave: Ética. Meio Ambiente. Responsabilidade. Fundamento. Pluralismo.

ABSTRACT

The contemporary environmental crisis is the framework on which this doctorate thesis is shaped. Its chief purpose is to discuss the possibility of formulation of ethics of responsibility for the future of mankind and environment. It also aims at presenting the theoretical difficulties in conceiving them. To achieve this end the responsibility ethics propounded by Hans Jonas, emblematic author in the field of environmentalism, were adopted as a reference. A critical analysis was also made of his foundational intent. It was argued that considering the plurality of axiological perspectives that clash in the present-day globalized and multicultural world, attempts to establish ethics of universal range, as suggested by Hans Jonas, are bound to failure. However, acknowledged the heuristic importance of his work and the plausibility of its general principles, it was deemed justified that they should be incorporated in more open, dialogical and pluralistic ethical perspectives.

Key words: Ethics. Environment. Responsibility. Foundation. Pluralism.

RÉSUMÉ

La crise contemporaine de l'environnement est le décor, à partir duquel se développe la présente thèse de Doctorat. L'objectif principal est discuter la possibilité de la formulation d'une éthique de responsabilité avec le futur de l'humanité et avec l'environnement, et présenter les difficultés théoriques de la concevoir. Pour cela, on a pris comme référence l'éthique de responsabilité proposée par Hans Jonas, auteur emblématique dans le champ de l'ambientalisme et on a fait une critique à son but "fondacioniste". On argumente que, devant la pluralité des perspectives axiologiques qui se entrecroisent dans le monde actuel globalisé et multiculturel, les tentatives de se fonder une éthique d'atteinte universelle, comme a voulu Hans Jonas, sont prédestinées à l'insuccès. Cependant, à partir de la reconnaissance de l'importance heuristique de son oeuvre et de la plausibilité de ses principes généraux, on a défendu qu'ils pourraient être incorporés en perspectives éthiques plus ouvertes, dialogiques et pluralistes.

Mots-clés: Éthique. Environnement. Responsabilité. Fondement. Pluralisme.

1 INTRODUÇÃO

O mundo – não somente o nosso – está fragmentado. Porém não cai aos pedaços. Refletir me parece uma das principais tarefas da filosofia dos nossos dias.¹

A crise ambiental que assola a humanidade é o cenário a partir do qual se desenvolve a presente tese de doutorado. Crise que assume caráter multiforme, pois, a explosão demográfica, o aquecimento global, a depredação dos recursos naturais, a contaminação do ar, das águas e da terra, a extinção de espécies animais e florestais, são alguns exemplos do que ocorre, atualmente, com o Planeta Terra.

É um diagnóstico aplicável, em maior ou menor escala, a todos os países, o que traduz um modo de ser do homem no mundo. Em outras palavras, a degradação ambiental é o reflexo de uma lógica de ação – um *ethos*² – que tem caracterizado as modernas sociedades industriais capitalistas, que vêem o ambiente natural apenas como fonte de matéria prima para a produção de mercadorias, e a natureza como algo aberto e disponível para todo tipo de manipulação e exploração tecno-científica com fins econômicos.

Atualmente a importância e contingência dos problemas ambientais são inegáveis e a problemática desta questão está sendo catalisadora para um reexame dos valores humanos e para o fortalecimento das preocupações éticas acerca de uma responsabilidade para com o bem comum. É necessário, portanto, uma nova leitura das relações que se estabelecem entre o ser humano, a ciência, a tecnologia e a natureza, para que, a partir dela seja possível a construção de uma ética que responda aos problemas apresentados pela atual crise ambiental.³

¹ CASTORIAIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992. p.9.

² Recorre-se à definição de *ethos cultural*, fundamentada em Bourdieu: é um sistema de valores implícitos e interiorizados, que definem as atitudes face ao capital cultural, ou seja, uma rede de significados e práticas profundamente conectados ao fazer e no como fazer as coisas do mundo. Cf. BOURDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

³ WALLERSTEIN, Immanuel. *O fim do mundo como o concebemos: ciência social para o século XXI*. São Paulo: Reven, 2002. p.121.

Nesse contexto, vem sendo anunciado o surgimento de um novo paradigma ético para a humanidade, ou, como ensina Karl-Otto Apel, “uma ética de responsabilidade solidária em face da crise ecológica da civilização técnico-científica”⁴, que possibilita a orientação ético-política fundamental para uma era marcada pelo agravamento da crise ambiental e que leva em consideração a sustentabilidade planetária e a responsabilidade para com as gerações futuras. O grande problema, alerta Apel, é que nenhuma ética em particular está em condições de responder às questões da mundialização da economia e da técnica.⁵

Partindo-se do pré-suposto de que a ética auxilia as sociedades a buscar o que é bom e desejável para todos, emerge a questão: por que ainda há esse impasse no que diz respeito à construção de uma ética de responsabilidade e cuidado para com o meio ambiente? Talvez a dificuldade para uma resposta efetiva ao desafio dos problemas gerados pela crise ambiental derive-se de um “déficit teórico” que permeia muitas discussões nesse campo.⁶

Heemann, ao abordar a questão, chama a atenção para o fato de que, embora esta nova ética seja um anseio comum de toda a humanidade, ainda é um conceito abstrato, pois, quando se discute seu conteúdo e legitimação, surgem conflitos insanáveis.⁷ Reacendem-se antigas divergências e discute-se desde os processos de legitimação ética (fundacionismo versus relativismo) até a validade das recorrências à natureza como guia para a ação moral, recurso muito utilizado atualmente por muitos filósofos ambientalistas.

Nesse contexto a obra de Hans Jonas é paradigmática. É o filósofo que apresentou uma sistemática tentativa de fundamentar uma ética para a civilização tecnológica, com fortes reflexos na questão ambiental e que tem servido de inspiração para as mais diversas discussões sobre o tema.

No entanto, mesmo reconhecendo o impacto da obra de Hans Jonas, hoje, 30 anos depois do lançamento de seu renomado livro, *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*, que seria, de acordo com suas próprias palavras, um *Tractatus Tecnológico-Ethicus* para a civilização tecnológica, ainda se observa o ceticismo da sociedade em relação às questões ambientais.

⁴ APEL, Karl Otto. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994. p.172.

⁵ Apud RUSS, Jaqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999. p.6.

⁶ Ver LEIS, Héctor. As desventuras teórico-críticas do ambientalismo na sociedade globalizada. In: *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, v. 20, n.2, 1998. p.70.

⁷ HEEMANN, Ademar. Da natureza à ética: esboço para uma análise das recorrências à natureza. In: *Cadernos de Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Curitiba: Ed. da UFPR, n.3, p.69-76, 1996. p.70.

Constata-se, sem grande esforço, que são enormes as dificuldades em estabelecer um pacto social entre os atores sociais, econômicos e políticos que estão envolvidos com a crise ambiental. Apesar disso, discute-se hoje, nos meios acadêmicos e na própria mídia, sobre a necessidade de uma ética ambiental.

Hans Jonas propôs uma ética de responsabilidade para com as gerações futuras, com vistas à sobrevivência planetária e que norteia o agir humano na era da civilização tecno-científica. Através de diversos princípios e paradigmas, ele edifica uma ética nova, dado que as tradicionais não estão mais capazes de responder aos desafios da civilização tecno-científica. Para ele, a ação humana, tecnologicamente potencializada, pode danificar irreversivelmente a natureza e o próprio homem. Surge, desta forma, uma nova dimensão para a responsabilidade – não prevista pelas éticas tradicionais – e que é capaz de interagir com novas ordens de grandeza em termos de conseqüências futuras para a ação humana. Para tanto, a cautela se faz necessária, e ele propõe uma ‘heurística do temor’, na qual deve-se conceder, em situações de incerteza, precedência ao pior prognóstico no que diz respeito às conseqüências da ação. Ele sugere um novo imperativo ético para a civilização tecnológica, que é “aja de tal modo que os efeitos da sua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”.⁸

Em uma primeira aproximação, o imperativo proposto por Jonas parece se adequar às mais diversas situações trazidas pela crise ambiental, pois seu apelo intuitivo é enorme. No entanto, a fundamentação da sua formulação ética está longe de ser auto-evidente.

A busca dos fundamentos últimos para esse novo paradigma ético, aliás, para toda formulação no campo da filosofia moral, é uma questão epistemológica das mais complexas e delicadas. Sabe-se que muitos autores, à semelhança de Hans Jonas, ainda se empenham em encontrar a raiz, os princípios, a razão de ser última para o comportamento moral. Para esses, os juízos morais devem ter uma base inabalável, um fundamento último, o que tornaria a ética, necessariamente, universal. E neste tocante as teorias divergem, pois são oriundas “da investigação empírica, da construção metafísica ou da revelação divina”.⁹ Por outro lado, existem os posicionamentos relativistas - doutrinas éticas que, com variadas intensidades,

⁸ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p.47.

⁹ FRANKENA, Willian. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969. p.117.

“nega a existência de normas morais universais”¹⁰, e coloca a validade dos princípios morais numa dimensão, por exemplo, histórico-cultural.

É fato conhecido que, nas sociedades contemporâneas – pluralistas, multiculturais e democráticas – dificilmente princípios normativos unilaterais e com pretensões de universalidade seriam bem aceitos, o que pode ter comprometido o alcance da obra e a aplicabilidade da formulação ética de Hans Jonas.

No contexto atual, uma teoria ética que pretenda ditar grandes proclamas sobre o que deve ser encontra inúmeras dificuldades em se firmar, posto que, em uma sociedade mestiça e intercultural como a contemporânea, extraordinariamente cambiante e dinâmica, fixar valores universalmente aceitos, como pretendidos por Jonas, é tarefa muito árdua. A ética inclina-se, hoje, a pautar-se em perspectivas mais abertas e leva em consideração o relacionamento, muitas vezes conflituoso, entre a autonomia do sujeito (eu quero) e os deveres e exigências com que se defronta (eu devo). Em outros termos, trata-se de uma ética que se pauta no campo da justificação – que aponta os motivos para as decisões – e não mais em princípios universais estabelecidos à priori.

Diante do exposto, delineiam-se as bases a partir das quais se constrói a presente tese - a formulação de uma ética de responsabilidade para com o futuro da humanidade e com o meio ambiente, e as dificuldades teóricas em concebê-la. Tomando-se Hans Jonas como referência, analisa-se a problemática da legitimação ética - abordagens fundacionistas versus relativistas. Também se discute e questiona a tendência muito forte do pensamento ambientalista quanto às recorrências à natureza para a fundamentação da ética e a afirmação de valores.

Defende-se a tese de que, diante da pluralidade de perspectivas axiológicas, que se entrecrocaram no atual mundo globalizado e multicultural, a ética proposta por Hans Jonas não se sustenta como uma deontologia universal absoluta, mas que, no entanto, considerando a importância de seu caráter heurístico, pode ser a base inicial em outras formulações mais abertas e pluralistas.

Para tanto, uma vez apresentadas as linhas gerais da teoria ética trazida por Hans Jonas, discute-se suas limitações teóricas e, a partir desta contextualização, propôs-se uma nova *démarche* para a ética ambiental, na qual os princípios gerais de Jonas seriam incorporados em um esquema dinâmico, dialógico e pluralista.

¹⁰ BUNGE, Mario. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2002. p.340.

Defende-se uma abordagem pluralista para a ética ambiental valendo-se do aporte do Princípio Responsabilidade desenvolvido por Jonas. Tendo como pressuposto que, em contextos pluralistas torna-se essencial uma postura dialógica para a ética, procura-se estabelecer conexões entre a ética de Jonas e a ética discursiva. Ao lado da já consagrada proposição de Apel e Habermas, também serão analisadas outras abordagens que se aproximam do pluralismo de autores mais diretamente ligados à questão ambiental e à responsabilidade sócio-ambiental, como as desenvolvidas por Laszlo Zsolnai e Hugo Fjelsted Alrøe.

Em termos metodológicos, trata-se de uma pesquisa teórica, de natureza filosófica que busca, através de um enfoque epistemológico, aprofundar uma das questões mais problemáticas da ética, que é o debate sobre sua legitimação – questão que está para além da escolha de certos valores morais e não de outros, como também, da possibilidade de viabilizar uma única ética ambiental.

Cabe lembrar que a questão ambiental é um campo de saberes extremamente complexo e multidisciplinar e, para compor os argumentos, autores das mais diversas áreas do conhecimento foram referenciados para embasarem, com suas teorias, o trabalho desenvolvido.

Adotou-se o sistema numérico para indicar as referências documentais e bibliográficas por considerá-lo mais adequado e por não prejudicar a fluência da leitura. As notas de rodapé, amplamente utilizadas no texto, auxiliam os esclarecimentos, ressalvas e explicações. Justifica-se este procedimento, nem sempre recomendado, pelo fato de que, em um programa de doutorado interdisciplinar, alguns leitores podem não ter o embasamento filosófico necessário para a compreensão de todos os termos, e este recurso pretende sanar as lacunas que possam advir.

Recorreu-se à aspa simples para evidenciar palavras ou termos que não requereram citação direta, mas que são importantes e enfatizam o caráter pessoal e o sentido especial dado a esses termos, como também, para destacar e realçar algumas expressões consagradas no domínio da terminologia filosófica, diferenciando-as do uso no contexto vernáculo.

A tese apresenta-se dividida em quatro capítulos. Inicia, com o Capítulo 2, a demarcação teórica sobre a qual será feita toda a discussão posterior, a problemática da fundamentação da ética, eixo principal de todo o trabalho, e a

contextualização da crise ambiental contemporânea e o conseqüente surgimento das éticas voltadas para o meio ambiente.

O Capítulo 3 contém uma análise em separado da formulação ética de Hans Jonas e os aspectos gerais que ela contém. Abordar-se-á seu esforço de fundar uma ética (dimensão abstrata) e o apelo para uma ética aplicada (dimensão geral).

O Capítulo 4 apresenta os entraves que a ética de Hans Jonas enfrenta. Em uma abordagem crítica, encontram-se as ‘restrições’ e a ‘falácia naturalista’, posto que o intento fundacionista do filósofo se depara com as perspectivas pluralistas que hoje pautam as discussões que visam o equilíbrio entre o desenvolvimento tecnológico e, simultaneamente, a preservação do meio ambiente. Uma ética normativa é desejável e necessária, porém, é uma concepção que se configura como extemporânea e improvável no campo da discussão filosófica atual.

O Capítulo 5, a partir do reconhecimento do valor heurístico da obra de Hans Jonas e de sua contribuição inestimável para o desenvolvimento de uma ética para o meio ambiente, apresenta análises para o aproveitamento dos conceitos desenvolvidos por ele em uma abordagem pluralista para as éticas do ambiente. Diante de um quadro social complexo, os acordos normativos se sustentam a partir de consensos. Nestas perspectivas, uma ética fundada em um princípio universal, como é o intento de Jonas, não apresenta possibilidades de se tornar a ética para o futuro. Ao final argumenta-se que, mesmo reconhecendo-se as dificuldades teóricas que a ética de Jonas apresenta, ela representa um marco na história das éticas do ambiente, possuindo em seu arcabouço elementos de inestimável valor heurístico e que poderiam ser utilizados em outros contextos.

Encerra o trabalho a análise de que, a ética de Hans Jonas tem seu maior mérito por ter colocado a tecnologia como problema filosófico. Face as terríveis intervenções do homem sobre a natureza, atitudes urgentes são necessárias. As gerações futuras não podem ser ignoradas e, nem tão pouco, qual será a qualidade do meio ambiente. Deve-se levar ao bojo das discussões filosóficas um quadro de ações humanas que possa contribuir com a melhoria da qualidade de vida, mas nunca em detrimento de qualquer grupo social. Nesse contexto, o projeto de uma ética para a civilização tecnológica pode representar uma alternativa importante e, mais que isso, necessária. Mesmo reconhecendo-se as dificuldades teóricas que a ética de Jonas apresenta, ela significa um marco na história das éticas do ambiente, possuindo, em seu arcabouço, elementos de inestimável valor heurístico e que

poderiam ser utilizados em outros contextos. Porém, para que a intenção de Hans Jonas obtenha êxito, será com o auxílio de outras éticas.

É pertinente registrar que a presente tese de doutorado está longe de pretender esgotar o tema que analisa; pelo contrário, espera-se que novos pontos sejam esclarecidos, ou novas abordagens sobre o tema sejam trabalhadas, a partir da inspiração que esta pesquisa venha a proporcionar.

2 DA ÉTICA FILOSÓFICA A ÉTICA AMBIENTAL

Caso ainda exista gente na Terra daqui a 100 anos, essas pessoas ficariam atônitas com nossa atual cegueira.¹¹

A atual preocupação da sociedade em relação às questões éticas tem suscitado fortes discussões nos mais diversos setores da atividade humana. As discussões polêmicas sobre ética empresarial, bioética, ética política, ética ecológica, dentre outras, revela de forma incontestável a grande necessidade de soluções em relação aos problemas que ora preocupam desde autoridades governamentais à população comum. No momento histórico em que é cogitada uma crise ambiental de resultados catastróficos para a humanidade, as evidências revelam – no campo da produção intelectual e do comportamento social – um retorno ao escopo da Ética. Atualmente se faz necessário que também se tenha atenção e cuidado em relação ao meio ambiente e às gerações futuras que habitarão o planeta Terra no que concerne aos procedimentos éticos que nortearam as ações humanas.

A partir destas considerações, o primeiro capítulo discutirá como a reflexão ética está sendo desenvolvida no campo da problemática ambiental. Primeiramente será estabelecido o elo entre o âmbito teórico e prático da ética, pois, parte-se do princípio que a ética filosófica é capaz de iluminar efetivamente o mundo da prática; um juízo ético que seja mau na prática sofre, em seu escopo, uma deficiência teórica, porque “a finalidade do juízo ético é orientar a prática”.¹² É tarefa também deste capítulo definir o caráter epistemológico que norteia o presente trabalho.

2.1 ÉTICA: CONCEITOS, DEFINIÇÕES E IMPLICAÇÕES NORMATIVAS

A questão ética pretende-se universal, pois parece estar presente em todos os setores da atividade humana. Decisões referentes ao certo e ao errado, ao bem ao mal, o permitido e o proibido, estão presentes na política, na economia, na

¹¹ DIAMOND, Jared. *Colapso: como as sociedades escolhem o fracasso ou o sucesso*. Rio de Janeiro: Record, 2005. p.502.

¹² SINGER, Peter. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.09.

educação, na religião, enfim, em tudo que diz respeito ao ser humano no mundo, à sua condição humana.

Pensa-se, em geral, na ética como um conjunto de normas a serem observadas tanto na vida social como pessoal. Algo que deve interferir no dia a dia, seja nas questões pessoais, na vida política, nas atividades profissionais e nos negócios. Quase sempre o problema ético consiste na justificação da obrigatoriedade das normas de comportamento, seja com base em preceitos divinos, na natureza, na tradição ou nos costumes, ou até mesmo na necessidade de garantir o convívio social ou a ordem através do mútuo consenso entre as pessoas e os agentes sociais.

A ética talvez encontre sua origem histórico-filosófica nas questões levantadas por Sócrates, na Grécia do século V a.C., que defendia a idéia de que as demandas éticas só poderiam ser plenamente resolvidas com o conhecimento de si mesmo (*conhece-te a ti mesmo* – frase reconhecidamente socrática) por parte dos indivíduos. Uma vez alcançado tal conhecimento, o homem teria uma percepção das virtudes que permitiria uma atuação política correta, segundo os ideais perpétuos de um mundo ulterior. É essa perspectiva da ética em Sócrates que é retratada por Platão (427-347 a.C.) nos seus diálogos.¹³

Em *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, obra de Xenofonte (428-354 a.C.), tem-se um Sócrates muito mais preocupado com a utilidade das decisões e do conhecimento filosófico. Nessa obra, ele, ao indagar o que eram e também de onde vinham e o que valiam os valores e os costumes estabelecidos em Atenas, colocava-os em xeque. Dirigindo-se ao povo ateniense, lhes perguntava qual o sentido dos costumes estabelecidos (os valores éticos ou morais da coletividade, transmitidos de geração em geração) e também sobre quais as disposições de caráter (características pessoais, sentimentos, atitudes e condutas) que levavam o cidadão grego a respeitar ou transgredir os valores da cidade, e por que eles agiam de tal forma.¹⁴

As questões socráticas deram início à ética, enquanto filosofia moral, porque definiam o campo no qual valores e obrigações morais podiam ser estabelecidos e,

¹³ Ver REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. História da filosofia. 4.ed. São Paulo: PAULUS, 1990. Vol. I, p.88-90.

¹⁴ Cf. XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: Os Pensadores: São Paulo: Nova Cultural, 1991. p.133-140 e 149-150. Ver MÁRIAS, Julián. *History of philosophy*. New York: Dover Publications, 1967. p.54-56.

também, por buscar a origem deles, ou seja, propiciaram a consciência do sujeito ético moral.

Um estudo mais aprofundamento sobre o termo *ética* faz-se necessário porque possibilita melhor compreensão de seu significado.

2.1.1 Considerações etimológicas e definições

A palavra *ética* é um termo polissêmico, sendo geralmente traduzida como “ciência da conduta”.¹⁵ Suas origens remontam à palavra grega *ethike* (ἠθικά), de *ethikós* (ἠθικός), o “que diz respeito aos costumes”.¹⁶ Etimologicamente deriva-se tanto de *éthos* (εθος) – grafado com a vogal breve *epsilon* (ε) e de pronúncia mais aberta – significando costume (uso, hábito), quanto de *êthos* (ἦθος) – de pronúncia mais fechada e grafada com a vogal longa *eta* (η) – cujo significado é morada (abrigo, residência), mas também caráter (maneira de ser, temperamento), neste caso, referindo-se às características individuais de cada um e que determinam quais as virtudes e quais os vícios uma pessoa é capaz de praticar.¹⁷

A partir da peculiaridade etimológica é possível compreender o duplo caráter que a *ética* apresenta enquanto disciplina. Por um lado, como ciência dos costumes, apresenta uma vertente que pode ser denominada atualmente de *social*, pois tem como objeto de estudo um determinado tipo de costumes, cujas normas são interiorizadas por socialização e coletivamente aceitas numa dada sociedade. De acordo com Lima Vaz, “a *ética* parte do pressuposto de uma racionalidade imanente ao *ethos* e sua tarefa como disciplina filosófica consiste essencialmente em explicitar as razões do *ethos* ou em elucidar a inteligibilidade da *práxis* ética em suas diversas dimensões e estados”.¹⁸ Dessa forma, a *ética* pode ser entendida como a ‘ciência do *ethos*’¹⁹ e está relacionada ao comportamento humano. O dicionário de Abbagnano ratifica esta interpretação ao definir que a *ética* é “em geral, a ciência da

¹⁵ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p.380.

¹⁶ JAPIASSÚ, Hilton.; MARCONDES, Danilo. *Dicionário de filosofia*. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p.90.

¹⁷ ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. Porto: Livraria apostolado da imprensa, 1951. p.148, 161 e 248 (grego-português) e p.60 (português –grego). Ver também VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de filosofia II*. São Paulo: Loyola, 1988. p.14-15; e BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. p.28-29.

¹⁸ VAZ, Henrique C. Lima. *Ética e direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p.267.

¹⁹ Utilização de aspa simples conforme indicado na Introdução da presente tese; doravante, as demais não estarão evidenciadas em notas de rodapé.

conduta”²⁰, e Sanchez Vazquez acompanha e amplia esta definição afirmando que “a ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”.²¹

Cabe lembrar que os latinos optaram pelo termo *mores*, que significa costumes, para traduzir os termos gregos relativos à ética, tendo, assim, surgido o termo ‘moral’. Quanto à ética, Cícero a teria traduzido como ‘*moralis scientia*’.²²

Enquanto que, na linguagem corrente os termos ‘ética e moral’ são, muitas vezes, usados de maneira indistinta, praticamente como sinônimos, na linguagem do discurso ético adquirem significados mais precisos. É mais apropriado utilizar a palavra ética para designar a *disciplina* ou a *ciência* que tematiza as normas morais, e a moral em relação aos costumes e as normas de comportamento, internalizadas e aceitas no interior de uma determinada comunidade humana.

Tugendhat ratifica esta interpretação e procura diferenciar o termo ético do moral ao conceber a ética como uma “reflexão filosófica sobre a moral”.²³ Cabe observar que no decorrer da presente tese optou-se, preferencialmente, por seguir Tugendhat e Vazquez e, portanto, utilizou-se o termo *ética* com este sentido.

A ética também possui a interpretação de cunho *psicológico*, pois tem relação com a consciência moral de cada indivíduo, e, por conseguinte, com o modo como ele dá resposta à normatividade social; modo esse que acaba por se cristalizar sob a forma, relativamente estável, de um caráter. A ética procuraria então definir a natureza da vida correta. Aristóteles, por exemplo, no Livro II da *Ética a Nicômaco* (Ηθικά Νικομάχεια), sugere que *êthos* (ἦθος) – ‘caráter’ –, procede de *éthos* (εθος) – ‘costume’. Uma aproximação não apenas lingüística, mas, sobretudo, de índole antropológica: o caráter de um homem é o resultado de uma série de atos reiterados e, conseqüentemente, geradores de hábitos.

[...] tornamo-nos justos, praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente [...]; na prática dos atos em que temos de engajar-nos dentro de nossas relações com outras pessoas, tornamo-nos justos ou injustos; na prática de atos em situações perigosas, e adquirindo o hábito de sentir receio ou confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes.²⁴

²⁰ ABBAGNANO, op. cit., p.380.

²¹ Cf. VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Ética*. 15.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995. p.12.

²² TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p.33.

²³ Ibid., p.39.

²⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro II, 1. Trad. Mário da Gama Kury. 3.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992. Ver também PERALES, Enrique Bonete (Coord.). *Éticas de la información y deontologías del periodismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1995. p.19-20.

Uma vez apropriados de forma pessoal, dão lugar a um modo de ser que expressa uma conformidade aos costumes, a marca de um indivíduo de caráter, aquele capaz de agir de forma livre e responsável.

Outra leitura, feita a partir da etimologia, é a do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), que, em decorrência de suas peculiaridades, será muito importante como referência teórica para a compreensão da ética de Hans Jonas, como será visto posteriormente.

Na análise etimológica de Heidegger, em *Carta sobre o Humanismo*²⁵, ele atribui a Heráclito de Éfeso (540-480 a.C.), o sentido originário da ética; é tomado como lugar onde o homem habita, a sua morada. É uma interpretação diferente da concepção de ‘Bem’ platônico/socrático, algo a ser buscado num mundo ideal.²⁶

Para obter esta acepção, Heidegger retomou um episódio relatado por Aristóteles (384-322 a.C.): chegaram *uns estrangeiros* que queriam conhecer Heráclito e – para decepção destes – encontram o sábio prosaicamente aquecendo-se junto ao fogo. Ante o olhar de frustração dos visitantes, Heráclito deu de ombros e respondeu: "Mas, se também aqui estão os *deuses*...", e concluiu: *êthos anthrópo daímon* (ἦθος ἀνθρώπου δαίμων) - “o *êthos* (habitação) é o *deus protetor* do homem”.²⁷

Para Heidegger é a etimologia fundamental de *êthos* (ἦθος): a ‘moradia’, ‘lugar onde se habita’. Em suas análises considera que o *êthos* (ἦθος) a *morada* do homem, é o Ser. É o que contém e conserva o advento a que o homem pertence em sua existência. Heidegger concebe a busca ética como um conhecimento próprio, uma investigação ontológica pela essência do ser, o que fica claro em suas palavras:

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985. p.88. Ver também HEIDEGGER, Martin. Sobre o “Humanismo”. In: Martin Heidegger conferências e escritos filosóficos. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p.369.

²⁶ Para Platão, a verdade e a justiça são idéias eternas e, ao refletir sobre a idéia do Bem à luz de sua teoria das Idéias, subordinou a ética à metafísica. A metafísica platônica tem caráter dualista, pois comporta o mundo sensível e o mundo das Idéias, sendo que o segundo constitui a verdadeira realidade e tem, como ápice, a Idéia de Bem, (divindade, artífice ou demiurgo do mundo). A alma – princípio que anima ou move o homem – se divide em três partes: razão, vontade (ou ânimo) e apetite (ou desejos). As virtudes são funções da alma, e são determinadas por sua natureza e pela divisão de suas partes. Na verdade, propunha uma ética das virtudes, que seria função da alma. Pela razão, faculdade superior e característica do homem, a alma se eleva mediante a contemplação ao Mundo das Idéias e seu fim último é purificar-se ou libertar-se da matéria para contemplar o que realmente é e, acima de tudo, a Idéia de Bem. Para alcançar a purificação, é necessário praticar as várias virtudes que cada parte da alma possui. A razão deve aspirar à sabedoria, a vontade deve aspirar à coragem e os desejos devem ser controlados para atingir a Idéia de Bem. Cf. VÁZQUEZ, op. cit., p. 238.

²⁷ VAZ, *Escritos de filosofia II*, p.13.

[...] Se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *ethos*, o nome Ética diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si a Ética originária. Mas este pensar não é apenas então Ética, porque é Ontologia. Pois a Ontologia pensa sempre apenas o ente (*on*) em seu ser.²⁸

Leonardo Boff²⁹ esclarece a construção *heideggeriana* ao conceber o *êthos*/morada não apenas como algo composto por quatro paredes e teto – isso seria a visão exterior e física da casa –, mas sim como algo que precisa ser visto a partir de dentro, numa visão existencial, como uma experiência originária e irreduzível. Seria também o conjunto das relações que o ser humano estabelece com o meio natural, separando um pedaço dele, para que seja sua morada, onde convive com os que também habitam nela, onde constrói seus espaços sagrados e guarda suas memórias queridas. Morada (*êthos*) é, portanto, algo não somente material, mas, e principalmente, existencial. Um modo de ser das coisas e das pessoas. Essa interpretação '*existencial*' é útil para a compreensão do pensamento de Hans Jonas ao fundar sua ética.

Quer seja feita uma leitura *social* da ética cujo foco é análise de como as normas são interiorizadas e coletivamente aceitas no seio de uma sociedade, ou enfocando seu aspecto psicológico, de como o indivíduo constrói sua consciência moral e responde à normatividade social, fica claro que a ética está envolvida com indagações sobre o que é bom, justo e certo - questões de caráter orientador e normativo para as ações humanas. A ética é, então, o terreno sobre o qual se desenvolvem todas as argumentações de caráter axiológico³⁰ que acompanham a evolução das sociedades. Decorre, portanto, sua importância como base para as mais diversas formulações – legais, políticas, religiosas – que permeiam a *práxis* social.

Não é possível desconsiderar que, tanto no campo das relações humanas, quanto no político, os julgamentos são, constantemente, feitos sob um viés moral. No domínio político, por exemplo, julga-se moralmente e de forma contínua, sendo que as disputas nesse campo estão quase sempre permeadas por categorias morais. Conceitos como democracia e de direitos humanos, freqüentemente

²⁸ HEIDEGGER, Sobre o "Humanismo", Os pensadores, p.171.

²⁹ BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003. p.33-34.

³⁰ De axiologia – teoria dos valores em geral, especialmente dos valores morais. Cf. JAPIASSÚ; MARCONDES, op. cit., p.31.

presentes nas discussões políticas atuais, são também, mesmo que não integralmente, questões de caráter moral.³¹

2.1.2 A normatividade ética

A ética é uma disciplina que direta ou indiretamente está envolvida com o plano normativo e, para entendê-lo, é necessário resgatá-lo como um pensamento filosófico acerca da moralidade, dos problemas e juízos morais. Grosso modo, é possível distinguir três tipos de abordagem ao se debruçar sobre a questão da moralidade³²:

1. *Ética descritiva*. Não é uma atividade filosófica *per si*. É um tipo de investigação empírica e descritiva, tal como levada a cabo por antropólogos, historiadores, psicólogos e sociólogos. Nesse caso, o objetivo é descrever ou explicar os fenômenos morais ou elaborar uma teoria da natureza humana que diga respeito a questões éticas.
2. *Meta-ética*. É o ramo da ética que se resume à análise filosófica da fenomenologia moral e que busca propor e responder às suas questões semânticas, epistemológicas e lógicas. Não se confunde com investigações e teorias empíricas ou históricas, nem envolve a elaboração ou defesa de quaisquer juízos normativos ou de valor. Consiste, sim, em definir “qual o significado das expressões (moralmente) ‘certo’ ou ‘bom’? Como se pode formular ou justificar juízos morais? [...] Qual a natureza da moralidade? [...] Qual o significado de ‘livre’, de ‘responsável’?”.
3. *Ética normativa*. É a que indaga o que é certo, bom e obrigatório. Preocupa-se em desenvolver e fundamentar tais conceitos tomando-os como princípio geral, retirando, ao assim proceder, os juízos normativos. É um *pensamento crítico* que busca critérios para justificar a inclusão ou exclusão de normas morais, a clarificação da aplicabilidade destas normas em determinadas circunstâncias e resolução dos conflitos entre elas. As teorias normativas surgem face à questão: como agir moralmente diante de uma dada decisão. Trata-se, pois, de orientar as decisões e os juízos

³¹ TUGENDHAT, op. cit., p.12.

³² Cf. FRANKENA, op. cit., p.16-18.

sobre determinadas ações. Neste caso o particular já está preso à busca da generalização, objetividade e universalização das normas morais.

Acerca de termos normativos, sabe-se que os indivíduos reconhecem (intimamente) que suas ações, atitudes e decisões podem ser avaliadas como boas ou más, corretas ou incorretas, justas ou injustas, aceitáveis ou inaceitáveis, etc. No entanto, ao proceder à avaliação moral (juízo de valor) sobre suas ações, ele o faz sob parâmetros e critérios provenientes de uma instância normativa objetiva, que é inerente à sociedade a qual pertence e, supostamente válida para todos os seus indivíduos.

Isto posto, se faz pertinente um esclarecimento importante. É sabido que todas as culturas possuem um conjunto de valores concernentes ao bem e ao mal, ao permitido e ao proibido, e à conduta correta, que devem ser válidos e aplicáveis a todos os seus membros. Esses valores estão relacionados com os costumes e hábitos daquela sociedade, materializando-se muitas vezes em prescrições do tipo: ‘não matarás’, ‘não roubarás’, de cumprimento obrigatório. As regras, normas e deveres são adquiridos como herança cultural e preservados pela comunidade, fornecendo os conteúdos que disciplinarão o comportamento das pessoas, caracterizando-se como uma “ideologia, construída com base em hábitos, crenças e juízos de valor”.³³

Quando os valores e costumes estabelecidos numa determinada sociedade são bem aceitos, não há reflexão sobre eles. Mas, quando surgem questionamentos sobre a validade de certos costumes ou valores consolidados pela prática, surge a necessidade de fundamentá-los teoricamente, ou, para os que deles discordam, criticá-los. O que é a função maior da ética emerge no momento em que é suscitado o aprofundamento dessa moral.

É na apresentação das razões que sustentam as normas aceitas (ou rejeitadas) que permite à ética ultrapassar seu caráter descritivo e dirigir-se em direção ao campo da prescrição para fundamentar ou justificar certa forma de comportamento moral, revelando a relação entre o comportamento moral vigente e as reais necessidades e interesses sociais, suscitando a discussão entre ‘o que é’ e o ‘que deveria ser’, enquanto moral efetiva de uma determinada comunidade.

³³ HEEMANN, Ademar. *O corpo que pensa: ensaio sobre o nascimento e a legitimação dos valores*. Joinville: Ed. UNIVILLE, 2001. p.10.

Nesse sentido, a fim de esclarecer o plano normativo, convém ressaltar algumas diferenças entre moral, lei e ética, tal como costumeiramente utilizadas nos meios jurídicos. É importante essa distinção porque as éticas ambientais revestem-se de forte caráter normativo e prometem atuação nos campos jurídicos e nas políticas concernentes ao meio ambiente. Ressalta-se que esta temática será abordada posteriormente.

Se a moral é o conjunto de hábitos e costumes efetivamente vivenciados por um grupo humano, existirão sempre aqueles hábitos e costumes relativos a conteúdos julgados fundamentais e indispensáveis aos indivíduos e a vida social que estão consignados sob a forma de leis. As leis podem ser entendidas como acordos de caráter obrigatório, estabelecidos entre pessoas de um grupo, para garantir justiça e direitos mínimos para todos.

A moralidade é sempre assumida pela consciência individual (autônoma), enquanto que a lei é heterônoma, em outras palavras, as normas morais são incorporadas pelo indivíduo, por adesão íntima, enquanto que as normas legais são impostas pelos aparatos legislativos. São de cumprimento obrigatório e a adesão a elas nem sempre é espontânea.³⁴ A esse respeito, Tugendhat considera que as normas do direito penal sustentam-se sempre a partir de algum tipo de castigo externo, estabelecido no interior de uma jurisdição. Já as normas morais têm sua sanção estabelecida a partir de uma pressão social difusa.³⁵

A ética normativa tem caráter mais geral do que a moral e o direito, sendo utilizada, como já mencionado, para justificar e legitimar as normas morais e jurídicas, bem como para criticá-las em caso de não estarem adequadas às reais necessidades da sociedade. As discussões sobre a legitimidade do aborto e da pena de morte, por exemplo, são debates de natureza ética que têm desdobramentos e implicações no campo moral e jurídico.

Aproxima-se, desta forma, da teoria do *mínimo* ético de Jeremy Bentham;

[...] o Direito representa apenas o mínimo de Moral declarado obrigatório para que a sociedade possa sobreviver. Como nem todos podem ou querem realizar de maneira espontânea as obrigações morais, é indispensável armar de força certos preceitos éticos, para que a sociedade não soçobre.³⁶

³⁴ HEEMANN, *O corpo que pensa*, p.12.

³⁵ TUGENDHAT, op. cit., p.45.

³⁶ REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*. 27.ed. São Paulo: Saraiva, 2002. p.42.

A ética seria a instância geral, muitas vezes utópica, mas que é capaz de promover a reflexão e a crítica em relação às ações humanas e a influenciar diretamente as normas jurídicas e, numa instância superior, até mesmo as ações de caráter político. Basta serem retomadas algumas discussões no campo jurídico que tiveram seu início a partir da reflexão ética. A abolição da escravatura, os direitos civis das mulheres e as recentes discussões concernentes a legalização ou não do aborto, são exemplos que ilustram bem esta acepção.

As relações entre moral, ética normativa e direito, quando estabelecidas, é natural que decorram algumas reflexões importantes. Reconhecendo-se a existência das normas de conduta, algumas até de caráter obrigatório, quais seriam as origens desses juízos morais que orientam e servem de base para a normatização das ações humanas? Haveria um fundamento para o comportamento ético-moral, ou os juízos éticos seriam apenas justificados? São questionamentos que remetem diretamente ao debate sobre a origem dos valores morais, que é um dos pontos mais relevantes para a ética enquanto teoria da moral (meta-ética).³⁷

O embate que se trava, já há longo período, nos meios filosóficos entre a existência de valores morais universais, externos ao homem e estabelecidos à priori, contra a concepção de que tudo é relativo ao sujeito (relativismo ou subjetivismo), muito acentuado atualmente, é *fio de Ariadne* que conduzirá a discussão que ora se segue.

2.1.3 A fundamentação da ética

De onde surgem conceitos que relacionam, por exemplo, os atos de matar ou roubar às coisas *ruins*, e amar ao próximo às coisas *boas*? Por que uma pessoa *deve* respeitar seus semelhantes, mesmo quando isto vai de encontro aos seus interesses particulares? Situações como essas instigam o pesquisador às questões mais amplas: qual é o fundamento último das normas morais? Essa fundamentação seria definitiva e indiscutível?

O problema a ser discutido é se existem regras morais independentes dos homens, nas quais devem submeter-se, tal como a visão preconizada por Platão – a crença da existência do Bem em si, fonte da Verdade e destino da alma humana,

³⁷ HEEMANN, Ademar. *Natureza e ética: dilemas e perspectivas educacionais*. 2. ed. Curitiba: Ed. da UFPR, 1998. p.60.

que o homem deveria buscá-lo libertando-se de tudo que é ilusório, ou, como preconizado pelos Sofistas ao considerarem os princípios morais como resultantes das convenções humanas e que não existiam verdades nem princípios morais universalmente válidos que, por serem humanos, eram transitórios, sendo que o homem “é a medida para todas as coisas”.³⁸

O que evidencia estas asserções é a existência ou não dos fundamentos para os valores morais que norteiam a ação humana. Decorre a questão: o que são fundamentos?

A expressão *fundamento* tem vários significados, tais como origem, princípio, raiz, finalidade e sentido. Epistemologicamente é tomado como sendo a base de todo o conhecimento. Esta concepção - de que ‘todo o conhecimento está ancorado numa base muito firme’ é reconhecida como *fundacionismo*.³⁹

O fundacionismo filosófico tem início em concepções que remontam à Filosofia Clássica; primeiramente com Parmênides, pré-socrático, para quem ‘o conhecimento exige um fundamento que precisa ser absolutamente sólido’, mantendo uma visão ontológica. Platão buscou o fundamento do conhecimento e erigiu sua filosofia concebendo-o como no interior do próprio homem. O período medieval, com a Escolástica e também a Patrística, é postulado, forte e incontestavelmente, que o fundamento do conhecimento está em Deus. No período da Filosofia Moderna, foi concebido por Descartes o ‘*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*’, um fundamento que descansa na certeza de si mesmo.⁴⁰ A partir do cogito cartesiano a Filosofia passou a ser antropocêntrica e a certeza do fundamento último centrou-se no homem, mas de maneira divergente de Platão. Estas acepções foram retomadas e ampliadas durante toda a modernidade, bem como na Filosofia Contemporânea por inúmeros pensadores. E a questão sobre o fundamento do conhecimento que pudesse abarcar a ética, contida no bojo de toda a Filosofia, foi mantida como correlata ao conhecimento.

Nesse contexto, a ética não se distanciou da questão do fundamento último, sendo o que caracteriza o fundacionismo é a existência de concepções especiais, tidas como certas e que, de algum modo, necessitam justificação fornecida por

³⁸ Frase do sofista Protágoras (480 - 411 a.C.). Cf. REALE; ANTISERI, op. cit., vol. I, p.76.

³⁹ BUNGE, op. cit., p.165. Evitou-se o termo *fundamentalismo*, também utilizado por Bunge, porque pode gerar interpretações dúbias, como, por exemplo, *fundamentalismos religiosos*.

⁴⁰ Cf. DESCARTES, R. Meditações I. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p.252 e p.254.

conceitos anteriores. O fundacionismo ético é, em certa medida, uma concepção em que os conceitos são obtidos em fonte externa, absoluta e pré-existente ao ser humano, baseando-se ora num ser transcendente ou no mundo natural, ora num homem idealizado.

A origem dos valores morais estaria, por assim dizer, localizada numa dimensão fora do processo evolutivo natural, e suas causas podem ser atribuídas à: (1) fatores supra-sensíveis, (2) emanções de um Ser Superior (Deus), ou (3) elementos imutáveis, inerentes à própria natureza e provenientes dela. As raízes da moral, segundo esta concepção, estariam sempre fora e acima do homem concreto e, logicamente, de seu desenvolvimento histórico.⁴¹

Ernst Tugendhat, em *Lições sobre Ética*, trata a questão em termos de conceitos *tradicionalistas* e *naturais* de moral. Para esse autor, o conceito tradicionalista significa a presença da tradição, ou a determinante autoridade nela inerente, como fundamentação última da moral. As morais religiosas – a moral cristã, por exemplo – agem dessa forma. Deus constituiu a síntese e a identidade da comunidade cristã e, desta forma, Bem é aquilo que está de acordo com os ditames divinos e Mal é aquilo que não agrada a Deus. A palavra de Deus é o fundamento último inquestionável de uma moral tradicionalista religiosa.

Tugendhat também elucida sobre outra abordagem em oposição às fundamentações tradicionais e transcendentais religiosas, a que recorre à natureza do ser humano ou a uma parte dela para fornecer o fundamento da moral. O racionalismo moderno que vê o recurso da razão como fundamento para o agir correto e os apelos diretos à natureza do ser humano (sem fazer referência direta à razão), reconhecidos desde Aristóteles, são aceitos até hoje como fundamento de uma moralidade dita natural.⁴²

Uma abordagem análoga a de Tugendhat, porém mais esquemática, apresenta quatro teorias que teriam oferecido distintas fundamentações para a ética: a *religiosa*, a *iusnaturalista*, a *racionalista* e a *empirista*.⁴³

A justificação *religiosa* – teônoma, ou transcendente – em Tugendhat, é a que está fundamentada no fato de que Deus dita o que deve ser feito. A ética cristã, por

⁴¹ Cf. VÁZQUEZ, op. cit., p.26. Ver também HEEMANN, *O corpo que pensa*, p.76.

⁴² TUGENDHAT, op. cit., p.69-84.

⁴³ CAMPS, Victoria. Perspectivas éticas generales. In: IBARRA, Andoni; OLIVÉ, León. (Eds.) *Cuestiones éticas em ciencia y tecnologia en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003. p.166-168. Ver também ROUANET, Sergio Paulo. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo. Companhia das Letras, 1992. p.150.

exemplo – que predominou na Idade Média européia – apresenta-se próxima da religião, dado que neste período a Filosofia era, notoriamente, influenciada pela teologia. Tem-se uma ética condicionada aos parâmetros religiosos e dogmáticos. A lei moral – compreendida no decálogo – foi revelada por Yahvé a Moisés, em caráter absoluto. É uma ética que tende a regular o comportamento dos homens com vistas a um outro mundo (o reino de Deus), colocando a finalidade ética, ou valor supremo, fora do homem, transferindo-o para a divindade. Os critérios do bem e do mal estavam vinculados à fé e à esperança de uma vida após a morte. Deus, aceito como O que exige a obediência e a sujeição a seus mandamentos, que neste mundo têm o caráter de imperativos supremos.⁴⁴

A partir do Renascimento Europeu, o pensamento filosófico tornou-se mais racional, prescindindo os valores de Deus como fundamento último da moral. O ser humano recuperou seu valor pessoal, passou a agir dotado de razão e afirmou-se em todos os campos da existência, situando-se no centro da política, da ciência, da arte e, também, da moral. Outrora temente a Deus – razão de toda a existência – transpôs este paradigma, criou, estabeleceu e legislou em diferentes domínios, inclusive no da moralidade. Tem-se uma ética antropocêntrica. Agir moralmente e ser religioso não eram mais pólos inseparáveis. Foi possível ser ateu e ao mesmo tempo ser moral, pois os princípios da moralidade não estavam em Deus, mas no próprio homem. Foi a partir deste novo enfoque que emergiu a idéia de uma suposta lei natural que pudesse se converter em fundamentação para a lei moral - o *iusnaturalismo*, corrente de pensamento que se destacou durante o Iluminismo do século XVIII, na Europa.

A teoria *iusnaturalista* consiste na crença de que existe uma lei natural que, à semelhança das leis físicas, deve ser cumprida. Segundo esta teoria, a moral poderia se fundada a partir da conformidade do comportamento humano às leis da natureza.

Tem-se, em Jean Jacques Rousseau (1712-1778), um exemplo desta teoria. Para ele, a consciência moral e o sentimento do dever são inatos – a ‘voz da natureza’. A natureza teria ‘gravado no coração humano’ os critérios que permitem julgar soberanamente quanto ao bem e ao mal, o justo e o injusto. O fundamento

⁴⁴ Teonomia – Governo ou legislação de Deus. Esse termo é, muitas vezes, contraposto à autonomia. Cf. ABBAGNANO, op. cit., p.951. Sobre as éticas de justificação religiosa, ver também VÁZQUEZ, op. cit., p.243-246.

último era uma razão natural, uma natureza universal - igual em todas as instâncias e válida para todos os homens. O ser humano é bom por natureza e seu espírito pode obter um aprimoramento quase ilimitado, todos nascem puros e bons, dotados de generosidade e benevolência para com os outros. Se o dever moral for considerado como uma imposição e uma obrigação externa é porque a bondade interna do ser humano foi pervertida pela sociedade quando estabeleceu a propriedade e os interesses privados, transformando as pessoas em seres humanos egoístas, mentirosos e destrutivos. A máxima, “todos os homens nascem livres e iguais”, princípio das declarações universais dos direitos humanos, foi considerada, durante séculos, como um princípio da lei natural.

Para Kant (1724-1804), o único fundamento possível para a moral estava na razão humana, concebia, pois, uma *fundamentação racionalista*, na qual comportamento moral ou ético e comportamento racional são equivalentes. A validade das leis físicas e da natureza é demonstrada pela verificação empírica; a lei moral, entretanto, apresenta a peculiaridade de que, mesmo não sendo comprovável ou verificável empiricamente, deve ser cumprida e assumida como lei. A concepção kantiana sobre a moral a estabelece como sendo uma categoria *a priori*, uma norma ou obrigação que não deriva da experiência ou de fatos comprováveis, pois está implícita no ser humano.

Em Kant, o ser humano como consciência cognoscente ou moral é, antes de tudo, um ser ativo, criador e legislador, tanto no plano do conhecimento quanto no da moral. A preocupação maior da ética de Kant era estabelecer a regra da conduta na substância racional do homem. Ele concebeu o conceito de dever como o ponto nodal da moralidade. Se algo é bom em si mesmo, o é por conta da ‘boa vontade’ (boa intenção) do agente moral, ou seja, alguma coisa que se põe livremente de acordo com o dever.

O conhecimento do dever seria, para Kant, consequência da percepção, pelo homem, de que é um ser racional e como tal está obrigado a obedecer ao que ele concebeu como ‘imperativo categórico’, que é a necessidade *imperativa* de respeitar todos os seres racionais na qualidade de ‘fins em si mesmos’, e deste nenhum homem pode prescindir. Para ele, é no reconhecimento da existência de outros homens (seres racionais) e na exigência de comportar-se diante deles a partir desse *imperativo* que a moral deve ser norteadada. Deve-se tratar a humanidade em si mesma, como ao próximo, sempre como um fim, não como um meio. “Age de tal

maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como um fim e nunca simplesmente como um meio”.⁴⁵

A ética kantiana busca formas de procedimentos práticos que possam ser válidos universalmente, posto que concebe como sendo um ato moralmente bom aquele que é praticado por todos, indistintamente. “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.⁴⁶ É uma ética formal e autônoma. É formal porque se propõe a postular um dever válido para todos os homens, independentemente de sua situação social, seja qual for o seu conteúdo concreto; é autônoma porque fortalece a concepção antropocêntrica oriunda do Renascimento.

Alguns pensadores não aceitaram a lei moral desvinculada da experiência. A corrente empirista, por exemplo, afirmava que o homem é um animal organizado, sujeito a paixões e que se relaciona com o mundo exterior basicamente através de sensações. O fundamento da moral empirista seria a sensação do prazer e do desprazer, do agradável e do desagradável. O homem é movido pelo desejo de buscar o seu prazer e evitar o desprazer e é nesta perspectiva que está o seu interesse em relação ao mundo em que habita.

Um exemplo emblemático das correntes empiristas é a ética ‘Utilitarista’, que teve como principais pensadores Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873), que consideraram a ética kantiana como inadequada para resolver os problemas práticos e que não continha os elementos necessários para aperfeiçoar as leis vigentes. Nortearam-se pelo princípio da ‘maior felicidade’ ou ‘maior utilidade’, que, para eles, eram empiricamente sustentáveis.

Segundo os parâmetros da ética utilitarista, o objetivo da moral é o de proporcionar o máximo de felicidade ao maior número de pessoas. Também é conhecida como ‘Ética de Conseqüência’; deve-se sempre ter consciência se as conseqüências de um ato ou política serão positivos ou negativos, optando por aquele que cause maior bem e prejudique menos os envolvidos, estabelecendo, desta forma, o que se assemelha à ‘matemática’ ou ‘cálculo moral’.

⁴⁵ KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: Os pensadores. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p.135.

⁴⁶ Ibid., p.129.

Para Mill, a felicidade reside na busca do máximo prazer e do mínimo de dor. O Bem consiste na maior felicidade, e a virtude é um meio de se atingir essa felicidade, *fundamento empírico* de toda a filosofia moral.

[...] O credo que aceita a Utilidade ou Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moral, sustenta que as ações são boas na proporção com que tendem a produzir a felicidade; e más, na medida em que tendem a produzir o contrário da felicidade. Entende-se por felicidade o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a ausência de prazer . [...] O prazer e a isenção de dor são as únicas coisas desejáveis [...] como fins; e [...] todas as coisas desejáveis [...] o são pelo prazer inerente a elas mesmas ou como meios para a promoção do prazer e a preservação da dor.⁴⁷

A partir destas exposições e a fim de comparar os três tipos de justificação sobre as atitudes que implicam o agir moral, toma-se um exemplo, o ato de matar, para expor a forma como este seria justificado por cada uma das perspectivas. A cristã-teocêntrica: matar não seria justificado, pois transgredir o mandamento bíblico ‘não matarás’. No contexto iusnaturalista: matar um semelhante seria transgredir a bondade natural e ter como justificativa a corrupção decorrente da propriedade privada. No contexto empirista: não matar faria parte de um conjunto de normas derivadas da necessária cooperação entre os indivíduos (interesse da comunidade), capazes de garantir a segurança de cada um de seus membros (interesse individual) e matar estaria subjugado ao desprazer que o indivíduo ocasionou ou aquilo que foi por ele praticado e que tenha ferido o bem estar geral. Para Kant toda norma fundamentava-se na natureza da razão. Ao aceitar o assassinato (máxima pessoal), elevando-o à categoria universal, cai-se numa contradição: se todos podem matar indiscriminadamente, não há como garantir o direito à vida de quem quer que seja, logo ‘não matar’, deverá ser assumido como regra universal.

A ética, ao assumir um viés *fundacionista*, estará sempre preocupada em identificar o princípio, as causas e a origem (os fundamentos últimos) dos valores morais.⁴⁸ O fundacionismo conduz sempre ao objetivismo. A perspectiva objetivista (também designada realismo moral) defende que certas coisas são objetivamente um bem ou objetivamente um mal, independentemente das interpretações e sentimentos dos indivíduos.

⁴⁷ MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Buenos Aires: Aguilar, 1960. p.29-30.

⁴⁸ Ver HEEMANN, *O corpo que pensa*, p.67-72.

Na filosofia contemporânea, a problemática da fundamentação retornou ao bojo de discussões, sendo que a rejeição do fundacionismo filosófico ressurgiu com muita força. Em 1882, Gustav Tlichmüller, em uma obra intitulada *O mundo real e o mundo aparente* usou a expressão *perspectivismo* a fim de designar a posição filosófica segundo a qual o conhecimento consiste na apreensão do objeto a partir do ponto de vista ou da perspectiva em que o sujeito se encontra.⁴⁹

Para Nietzsche, o mundo do qual se toma consciência é um mundo aparente e fenomênico, cuja apreensão é determinada pelas necessidades vitais do sujeito cognoscente.

[...] *que o valor do mundo* está em nossa interpretação (que são possíveis talvez, em algum lugar, ainda outras interpretações além das simplesmente humanas), que as interpretações até agora existentes são avaliações perspectivas por meio das quais nós nos conservamos na vida [...] São as nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. A verdade não é algo que esteja dado para ser descoberto e encontrado; é algo que *tem que ser criado*.⁵⁰

Isso implica em uma pluralidade de perspectivas, que Nietzsche usou para se opor às pretensões dogmáticas, como aquelas pretendidas pela metafísica. A pluralidade de perspectivas seria uma característica da modernidade.⁵¹

Para Ortega y Gasset, por exemplo, a perspectiva é uma dimensão da própria realidade, assim como cada vida é um ponto de vista sobre o universo. Semelhante a Nietzsche, ele reivindica a idéia de perspectiva como consequência da importância extrema que atribui à vida, sua fragilidade, contingência e multiplicidade: ‘eu sou eu e minhas circunstâncias’. Para ele, todo o conhecimento é sempre um ponto de vista; a realidade, que da mesma maneira como as paisagens, apresenta inúmeras perspectivas, todas elas verdadeiras. A única perspectiva falsa é aquela que pretende ser a única verdadeira.⁵²

⁴⁹ CORBISIER, Roland. Enciclopédia filosófica. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987. p.239.

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. 2.ed. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002. p.13, p.17 e p.21.

⁵¹ Nietzsche constatou que, a igualdade de valor entre as mais diversas perspectivas, admitiria algo que as diferenciaria. Porém a diferenciação não poderia ser feita a partir de um valor de efetividade, tal como, “verdade objetiva”. Isso dificulta a construção de critérios para a avaliação dessas perspectivas – hierarquizá-las –, já que, na ausência de nenhum ser superior a qualquer outro, ou seja, todas pretendem o direito de serem superiores às outras, é possível se pensar na filosofia de Nietzsche a caminho de um relativismo. É uma discussão que foge ao escopo deste trabalho. Sobre o perspectivismo em Nietzsche ver PASCHOAL, Antônio Edmilson. *A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche*. 1999. 259 p. Tese de doutorado – Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999. p.106-108.

⁵² ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano Ltda, 1967.

O problema do perspectivismo abre espaço para que se retome, filosoficamente, a questão do relativismo. Desta feita, contrariamente aos esforços fundacionistas, tem-se a postura relativista ou situacionista. O termo relativismo indica uma posição filosófica que nega a existência de verdades universais. O relativismo, em seus aspectos cognitivos, afirma que não há uma verdade universal a respeito do mundo - o mundo não tem características intrínsecas para além das interpretações que se fazem dele.⁵³

Há uma base cultural para o relativismo. No final do século XIX, antropólogos e sociólogos, em seus trabalhos de campo, constataram que a questão do valor intrínseco de certos hábitos e atitudes morais eram muito diferentes dos padrões vigentes no modelo europeu de civilização. Eles perceberam que posições morais diferentes tinham como base tradições morais diferentes. Dessa forma, foi possível conceber a idéia de que um costume que em uma sociedade é visto como um desvio pode ser perfeitamente integrado como norma moral em outra.⁵⁴

Os costumes mudam e o que é considerado *errado* em uma determinada época em uma determinada cultura, pode ter validade em outras e ter sido norma corrente em outras épocas. Esta constatação é facilmente verificada quando se retoma os contextos históricos para se observar o caráter mutante dos valores e normas morais, sempre circunscritos às práticas sociais. Claude Lévi-Strauss sugere que os desvios diferenciais entre as culturas são uma riqueza que deve ser preservada na construção de uma civilização mundial.⁵⁵

Dessa forma, pode-se chamar de 'relativismo cultural' a corrente que defende a validade e a riqueza de qualquer sistema cultural e afirma que o 'bem' e o 'mal' são relativos a cada cultura. O 'bem' coincide com o que é 'socialmente aprovado' e o 'mal' àquilo que é rejeitado. Os princípios morais descrevem convenções sociais e devem ser baseados nos costumes da sociedade. O relativismo afirma, também, que a moral é um fenômeno cultural e procura demonstrar que as diferentes sociedades podem discordar amplamente sobre a moral e que não existem meios claros para

⁵³ RORTY, R. *A Filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

⁵⁴ Sobre o "relativismo cultural" ver o trabalho da antropóloga americana Ruth Benedict (1887-1948). Cf. BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Lisboa: Editora Livros do Brasil, s.d.

⁵⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

resolver as diferenças. É totalmente diferente do relativismo individual, que toma o certo e o errado como relativos às opiniões dos indivíduos.⁵⁶

O relativismo cultural é analisado por vários autores como sendo um 'relativismo descritivo'. Para Frankena, o relativismo descritivo, além de afirmar que são diferentes os juízos éticos e de valor formulados por pessoas e sociedades diferentes, reforça que essas crenças éticas básicas e os juízos de valor básicos, consagrados pelas diversas sociedades, além de diferentes, podem ser até conflitantes.⁵⁷

A partir dessa leitura cultural/descritiva é possível reafirmar o 'relativismo ético' - não há princípios morais universalmente válidos, pois os princípios morais são válidos segundo uma cultura ou segundo escolhas individuais; embora o comportamento moral acompanhe o ser humano desde os seus primórdios, a moral muda e se desenvolve com a mudança e o desenvolvimento das diversas sociedades concretas. Isso pode ser comprovado pela substituição de certas normas e princípios por outros, de certos valores morais e de certas virtudes por outras.⁵⁸

Frankena também descreve outras duas formas de relativismo: o relativismo meta-ético e relativismo normativo. O relativismo meta-ético sustenta filosoficamente que, a respeito dos juízos éticos ou de valor que tenham o mesmo caráter básico, não há como estabelecer a equiponderância entre os que divergem entre si através de um meio racional objetivamente válido que possa julgar este ou aquele que esteja em conflito, mas que podem ser igualmente válidos. O relativismo normativo faz uma abordagem da questão moral sob a óptica antropológica e/ou sociológica; enfatiza a idéia de que, o que é bom para um indivíduo ou grupo social – mesmo em situações semelhantes – pode não ser bom para outro; esta concepção dificulta a aplicação de normas universais.

O relativismo normativo, como postura filosófica, implica uma atitude menos coercitiva, mais liberal e generosa, ou, como considerou Richard Rorty, a prática da discussão livre e de uma 'tolerância generosa'. O relativismo normativo e seu liberalismo sinalizam sempre para as práticas democráticas.⁵⁹

⁵⁶ Ver HARE, R. M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: UNESP, 2003. p.115-116. Ver também GENSLER, Harry J. *Ethics: a contemporary introduction*. Routledge, 1998.

⁵⁷ FRANKENA, op. cit., p.131-132.

⁵⁸ Cf. VÁZQUEZ, op. cit., p.27.

⁵⁹ RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

O relativismo ético é passivo de críticas, mas é incontestável o fato de que apresenta uma perspectiva ética mais aberta e menos dogmática e propicia o repensar a questão dos fundamentos enquanto possibilita que o significado e a justificação das decisões morais caibam ao homem.⁶⁰

No entanto, ressalta-se que muitos filósofos que se dedicam às questões morais imputam uma série de críticas ao relativismo. Peter Singer, por exemplo, considera ser impossível, a partir da lógica relativista, exprimir juízos morais transculturais ou objetivos sobre qualquer aspecto. Para ele, se a moral é sempre relativa à sociedade, implica que o indivíduo pertencente a uma dada sociedade tem seus valores morais legitimamente diferentes dos de outrem, que pertence à outra cultura, o que torna impossível a abstração de qualquer moralidade.⁶¹

Entretanto, e o próprio Singer reconhece isso, negar a posição relativista sobre a ética é abrir espaço para o imperialismo cultural e sua conseqüente imposição de valores, tal como tem sido a postura seguida pelos missionários religiosos que, em seu afã de converter os ‘selvagens’, impõem a boa moral que difere dos valores daqueles que passam a ser ‘colonizados’. É necessário um ponto de vista ético que admita a possibilidade de se ultrapassar as fronteiras entre as culturas diferentes, e que respeite as diferenças étnicas.

Também, e nunca é demais ressaltar este ponto, quando o relativismo é abordado não implica a apologia do ‘caos moral’, situação na qual qualquer indivíduo faz o que quer. Ao se considerar a tese de que sociologicamente deve-se levar em conta a validade relativa das normas sociais, cabe reconhecer que toda sociedade desenvolve preferências por comportamentos regulados, agindo de forma coercitiva para impedir seus desvios. Faz parte do processo de socialização, e neste tocante a educação exerce função essencial, a adaptação do indivíduo aos padrões de comportamento predominantes. Em nenhuma sociedade existe o estado de *anomia*, no qual cada integrante age à revelia. A própria sociedade se encarrega de pressionar os desviantes para que retornem ao comportamento que está prescrito no grupo. Os mais diversos mecanismos de coerção social – das sanções religiosas aos impositivos da lei – são utilizados para tais propósitos.⁶²

⁶⁰ HEEMANN, *Natureza e ética*, p.69.

⁶¹ Cf. SINGER Peter. *Um só mundo: a ética da globalização*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p.180-181.

⁶² DEMO, Pedro. *Éticas multiculturais: sobre convivência humana possível*. Petrópolis: Vozes, 2005. p.26

2.2 ALGUNS ASPECTOS DO PENSAMENTO ÉTICO CONTEMPORÂNEO

Se for possível traçar um quadro que represente as mudanças pelas quais o pensamento ético tem passado nos últimos anos, certamente deverá contemplar, dentre outros, fatores tais como: o recrudescimento do individualismo, o fim de muitas ideologias, o niilismo e a crise dos fundamentos que até então davam sustentação à filosofia moral. Outra questão é o aparecimento de novas tecnologias e o conseqüente aumento dos poderes a disposição do ser humano, agora sujeito e objeto de suas próprias técnicas. É o que será discutido a seguir.

2.2.1 Niilismo, esvaziamento das ideologias e individualismo

Para se entender o niilismo, cabe recorrer a Friedrich Nietzsche (1844-1900), quando ele, na voz do seu *homem louco*, teria anunciado a ‘morte de Deus’.

[...] Para onde foi Deus?, gritou ele, já lhes direi! *Nós o matamos* –, vocês e eu. Somos todos os seus assassinos! [...] O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará deste sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza deste ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?⁶³

A metáfora da morte de Deus significa o enfraquecimento da tradição metafísico-teológica cristã e de todas as certezas que ela comportava. Também simboliza o niilismo o vazio espiritual que marcou o homem ocidental desde o momento em que as referências tradicionais, os ideais supra-sensíveis e os valores supremos foram suprimidos. A precariedade da vida moral e as incertezas axiológicas do homem contemporâneo têm, no niilismo, sua gênese.

O termo niilismo está associado à ausência de metas e com a falta de respostas à pergunta ‘para quê?’. Nietzsche concebeu o niilismo como uma espécie de inibição, de bloqueio ao ato de progredir, de lançar-se agressivamente à frente. Essa forma passiva de niilismo expressa o desdobramento da decadência quando a força do espírito humano apresentou-se cansada e esgotada.⁶⁴

⁶³ NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Parte 125. p.147-148.

⁶⁴ Cf. GIACOLA Jr., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000. p.64-65.

Nietzsche interpretou a história da cultura moderna como a escalada do niilismo. O niilismo seria a expressão afetiva e intelectual da decadência, própria das fases agudas do ocaso de uma cultura. Por meio dele o homem moderno vivencia a perda dos valores superiores de sua cultura. Uma perda que se faz notar em todos os planos de sua existência, do sócio-político ao ético-religioso, gerando uma espécie de prostração, manifesta em todos os setores da moderna vida social: na arte transformada em mercadoria, servindo apenas para fins de entretenimento; na educação, empenhada em manter o modelo de homem adaptado aos modos de produção e reprodução de uma sociedade de massas; na moral, na ciência e na filosofia, que são o reflexo e expressão ideológica de um modo de viver que Nietzsche considerava enfermo e decadente.⁶⁵

Acompanhando o niilismo, retomando a crise da falta de serventia das doutrinas e dos sistemas unitários, que foram referências durante muito tempo, o que fica evidenciado é a repressão aos discursos legitimadores das narrativas totalizantes, o que abalou em profundidade o pensamento ético vigente.

As concepções filosóficas, ou ideológico-políticas globais, utopias gerais e projetos históricos monísticos acabaram. Jean-François Lyotard, na obra *A condição pós-moderna*, apresenta a tese de que as grandes narrativas estão em crise, em vias de desaparecer, carregando com elas também as narrativas religiosas.⁶⁶

Lyotard considera que, desde as doutrinas do século XVIII relativas à emancipação do cidadão, que viam na história uma teleologia racional - ao marxismo e seu ideal de uma sociedade sem classes, uma a uma, essas visões totalizantes de mundo pereceram. Desmoronaram as concepções de uma história em progresso quando não se deu mais valor ao tema de um proletariado libertador do gênero humano, e também quando a desilusão ou a dúvida quanto a todo projeto global de

⁶⁵ É sempre bom ressaltar que para Nietzsche, a “forma mais extrema do Niilismo seria: que toda crença, do tomar por verdadeiro, é necessariamente falso: porque um mundo verdadeiro não existe absolutamente” e que quando é possível se reconhecer essa aparência das coisas, “a necessidade da mentira”, é possível entender então “o Niilismo, como negação de um mundo verdadeiro, de um ser, [o que] poderia ser um modo divino de pensar”. Cf. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, p. 18-19. Distingue-se dessa forma o niilismo passivo, característico da decadência, daquele totalmente ativo, “a disposição que faz com que em momentos de pressão das condições da existência, ‘um ser de distenda, cresça, ganhe poder’”. Ver PASCHOAL, *A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche*, p.114.

⁶⁶ LYOTARD, Jean-François. *O Pós-Moderno*. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. p.24.

sociedade e a incerteza quanto à legitimação das normas morais se evidenciaram. Com a descrença aos grandes sistemas, emergiu a dúvida axiológica.⁶⁷

Ao lado do enfraquecimento das grandes doutrinas totalizantes, recrudescer o individualismo, a atitude que privilegia o indivíduo em relação à comunidade. Quando se rompem os discursos globalizantes, no seio de uma modernidade que repele o transcendente e as teleologias, é o indivíduo que se torna valor supremo. Porém, ao contrário das formas de individualismo do século XVII e XVIII, que foram preconizadas como uma conquista, uma libertação das diversas formas de poder que tolhiam a liberdade do indivíduo, o individualismo contemporâneo, tal como descrito por Gilles Lipovetsky, na *Era do vazio*, não designa mais um triunfo da individualidade em face das regras restritivas, mas, sim, da realização de indivíduos estranhos às disciplinas, às regras, aos constrangimentos diversos, às uniformizações. O que se encontra no individualismo contemporâneo é o narcisismo e a explosão hedonista, muito mais que a conquista da liberdade. Privilegiam-se agora as escolhas privadas e individuais. Para Lipovetsky,

[...] O ideal moderno de subordinação do indivíduo a regras racionais coletivas foi pulverizado, o processo de personalização promoveu e encarnou maciçamente um valor fundamental: o da realização pessoal, do respeito à singularidade subjetiva, da personalidade incomparável, quaisquer que sejam as novas formas de controle e de homogeneização realizadas simultaneamente. [...] Viver livre e sem pressões, escolher seu modo de existência são os pontos mais significativos no social e no cultural do nosso tempo, pontos da aspiração, do direito mais legítimo aos olhos nos nossos contemporâneos.⁶⁸

Analogamente a Lipovetsky, Edgar Morin afirma que, com o individualismo contemporâneo, tem-se o enfraquecimento da responsabilidade e da solidariedade, e, como consequência, o distanciamento da ética individual da ética da cidade. Há o enfraquecimento da tutela comunitária sobre o indivíduo e o fortalecimento do egocentrismo, o que tende a inibir as potencialidades altruístas e solidárias, o que acarreta na desintegração das comunidades tradicionais.⁶⁹

⁶⁷ Cf. LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 5.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998. p. 9-15.

⁶⁸ LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri, SP: Manole, 2005. p. xviii-xix.

⁶⁹ MORIN, Edgar. *O método 6: ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005. p.26.

2.2.2 A crise dos fundamentos da ética

Há, hoje em dia, um enfraquecimento das doutrinas e sistemas unitários e dos grandes discursos de legitimação do real. O pensamento filosófico contemporâneo revela que as referências tradicionais estão desaparecendo e que não estão estabelecidos quais podem ser os fundamentos possíveis de uma teoria ética pertinente à realidade que ora se apresenta. Estão enfraquecidas as bases habituais que antes serviam de sustentação à filosofia moral. A crise dos fundamentos que caracterizam o universo contemporâneo, crise notória na ciência, na filosofia ou mesmo no direito, afeta particularmente o campo ético.⁷⁰

Nesse sentido é interessante o comentário de Max Scheler (1874-1928), que demonstrou sua perplexidade a respeito da 'reviravolta dos valores' que marcaria os novos tempos:

[...] É uma pressuposição comum a toda teoria moral moderna, que valores em geral e, em especial, valores éticos, são apenas manifestações *subjetivas* na consciência humana, valores que, independentemente do homem, não possuem existência e sentido algum. Os valores seriam apenas imagens formadas como sombras, a partir de nossos sentimentos e desejos. "Bom é o que é desejado, ruim é o que é rejeitado". Sem uma consciência desejante e sensível, a realidade seria um ser e um acontecer livres de todo e qualquer valor.⁷¹

Scheler considerou que, no indivíduo moderno emergia a crença de que todos os valores são subjetivos, e, desta forma, a carência de formas reguladoras do juízo moral tornou-se notória e, prevaleceu, então, a ordem subjetiva das vivências e emoções, a anarquia de princípios ou a ausência deles. Uma das características da vida moral atual é a existência de inúmeros particularismos que se contrapõem aos antigos ideais de universalidade moral. Proliferam a cada dia as mais diversas morais: das seitas religiosas, dos movimentos ecológicos, dos pacifistas, das feministas, etc.

Edgar Morin é outro importante pensador que ratifica o ponto de vista de que os fundamentos da ética no mundo ocidental estão em crise:

[...] Deus está ausente. A Lei foi dessacralizada. O Superego social já não se impõe incondicionalmente e, em alguns casos, também está ausente. O sentido da responsabilidade encolheu; o sentido da solidariedade

⁷⁰ RUSS, op. cit., p.5-20.

⁷¹ SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p.153-154.

enfraqueceu-se. A crise dos fundamentos da ética situa-se numa crise geral dos fundamentos da certeza: crise dos fundamentos do conhecimento filosófico, crise dos fundamentos do conhecimento científico.⁷²

Historicamente sabe-se que, desde o Iluminismo, os modernos⁷³ tentaram estabelecer os fundamentos de uma moral que fosse independente dos dogmas religiosos, sem recorrer a uma verdade revelada e sem os conceitos de castigo e prêmio em uma vida após a morte. Com o tempo, as obrigações maiores em relação a Deus foram orientadas em outra direção, transferidas para a esfera profana e se transformaram em deveres incondicionais para consigo mesmo, para com os outros e para com a coletividade. A moral foi secularizada e foi possível conceber a ética numa esfera independente das religiões reveladas, na qual, porém, a idéia de dever foi transposta para o âmbito das relações sociais.⁷⁴

Para Habermas, o pensamento filosófico tradicional sempre buscou na estrutura do cosmo, na natureza humana ou na religião, os elementos e as normas necessárias para a vida correta. As doutrinas da boa conduta e da sociedade justa, como a ética e a política, eram ainda doutrinas com uma base única, que formava um todo. No entanto, com a aceleração da transformação social fracassaram as tentativas filosóficas de designar determinados modos de vida como exemplares ou universalmente decisivos.⁷⁵

No transcorrer do século XVIII para o século XIX, quando os indivíduos passaram a ter consciência de que a história e a cultura são fontes de imensa variedade de formas simbólicas, e reconhecendo a especificidade das identidades individuais e coletivas, o desafio representado pelo pluralismo epistêmico tornou-se evidente. Consolidou-se a idéia de que o mundo se revela e é interpretado de modo diferente e em consonância com as perspectivas dos diversos indivíduos e grupos.

⁷² MORIN, op. cit., p.27.

⁷³ Adotar-se-á, neste trabalho, o conceito apresentado pelo sociólogo Anthony Giddens, que define modernidade como sendo o “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa, a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. Existe hoje a idéia de que a humanidade está no limiar de uma nova era, a um passo além da própria modernidade. Sociedade da informação, sociedade de consumo, pós-modernidade e pós-modernismo são alguns dos muitos termos com que se procura definir essa transição. Giddens, no entanto, propõe que, ao invés de se estar entrando num período de pós-modernidade, vive-se de fato as conseqüências da modernidade, que estão se tornando cada vez mais radicalizadas e universalizadas. Cf. GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991. p.11-13.

⁷⁴ LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri, SP: Manole, 2005. p. xxix

⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004. p.4-5

Dessa forma, uma espécie de pluralismo interpretativo passou a permear a visão de mundo e foi aceito que, os valores e os interesses dos indivíduos têm suas raízes em determinadas tradições e em certas formas de vida, sendo, por elas moldadas.⁷⁶

Mais recentemente, entre as décadas de 1960-1970, a difusão das idéias marxistas, freudianas e nietzschianas, a partir dos círculos acadêmicos e, posteriormente, pelas mais diversas formas de expressão cultural (cinema, teatro, mídia televisiva, etc.), acabaram por contribuir para o enfraquecimento da força coercitiva de uma moral absoluta. Em diversas instâncias, grandes expressões da crítica filosófica moderna foram invocadas, citadas e comentadas no sentido de conduzir ao descrédito os princípios autoritários e de promover os valores liberais na vida particular.⁷⁷

Sendo o indivíduo parte da natureza, tipicamente evolucionário e histórico, não é mais possível adotar-se uma moral absoluta, fundada numa realidade transcendente, acima ou fora da condição humana. A fenomenologia moral deve ser observada e localizada no tempo e no espaço numa perspectiva também evolucionária e histórica. E essa dinâmica, porém, é relativa no sentido de que não apresentará contornos completos e definitivos.⁷⁸

Uma ética unitária e fundada em princípios absolutos universais apresenta-se como uma concepção incompatível com as diversidades evolucionárias e históricas do ser humano. A idéia de uma ética unitária alimenta-se de visões que contrabandeiam para o mundo do efêmero, dimensões absolutas, eternas, definitivas. Quando se alega que os 'dez mandamentos' são universais, não se pode deixar de reconhecer que, se de fato representam alguma dose de referências comuns, estão impregnados por vivências historicamente situadas da tradição judaica. É tarefa árida conceber princípios éticos universais e válidos para todos os indivíduos e culturas.⁷⁹

Em termos científicos, a ética não aflora no ser humano apenas por algum tipo de estímulo externo, mas, sim, está incrustada na dinâmica cerebral em termos evolucionários e na dinâmica histórica em termos sociais. Sabe-se que, ainda na fase uterina, o ser humano recebe sinais vindos do mundo exterior, e que são

⁷⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p.9-10.

⁷⁷ LIPOVETSKY, *A sociedade pós-moralista*, p.25 e p.29-30.

⁷⁸ Cf. DEMO, op. cit., p.11.

⁷⁹ Ibid., p. 18

correlatos nas manifestações psíquicas, e acontece também nas primeiras fases da vida, quando o sistema nervoso está em consolidação. Em certo sentido, assim como o cérebro produz pensamentos, também produz ética. Sociologicamente a ética é contexto natural de toda sociedade, tanto no sentido negativo (conflitos sociais) quanto positivo (boa convivência). Não há nada transcendental ou fora da realidade humana nesse processo.⁸⁰

Sobre os fundamentos, é válido recorrer-se à analogia com os alicerces de uma casa. Toda construção se sustenta pelos seus alicerces, que transmite seu peso para o solo firme (rocha). A rocha não é o substrato último do processo, já que ela mesma transmite o peso recebido para o restante da crosta terrestre. Mas quem sustenta a crosta terrestre? Certamente é o globo terrestre. Mas quem sustenta o globo terrestre? Obviamente as forças do sistema solar. Mas quem sustenta o sistema solar? É um processo que parece não ter fim, em que um ponto de sustentação remete sempre a outro numa linearidade ininterrupta.⁸¹

Seguindo este raciocínio, a busca do fundamento último é uma questão inacessível à razão humana, o que a torna metodologicamente complicada, a menos que se busquem alternativas dogmáticas, nas quais o limite último seja estabelecido pela fé ou por qualquer outro argumento pré-estabelecido à *priori*.

A esse respeito, Hans Albert, que adota a concepção da ‘escola’ de Popper, desenvolveu a tese segundo a qual,

[...] se, se aceita o postulado da fundamentação última, isto é, se, se exige para tudo uma fundamentação, então, ou bem se cai num regresso infinito, ou se chega em um círculo vicioso, ou se interrompe o encadeamento de fundamentação.⁸²

Segundo ele, as tentativas de fundamentação sempre incorrerão em:

1. Regresso infinito – nenhuma fundamentação pode ser alcançada; fosse ela alcançável, então seria possível alcançá-la em um número finito de passos argumentativos;

⁸⁰ Cf. HEEMANN, *O corpo que pensa*, p.38-39. Ver também DEMO, op. cit., p.21.

⁸¹ Ver HEEMANN, *Natureza e ética*, p.61.

⁸² Apud. RÖD, Wolfgang. O problema da fundamentação última na filosofia contemporânea: o debate entre o racionalismo crítico e a pragmática transcendental. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni. *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papirus, 1989, p.127-141.

2. Tentativas de fundamentação circulares – caso se interrompa o processo argumentativo, revoga-se o postulado da fundamentação última, além disso, comete-se um ato de arbitrariedade.

É uma crítica perfeitamente aderente ao pensamento de Karl Popper, que nega a possibilidade de qualquer fundamentação racional, inclusive na esfera da razão teórica. Para ele, qualquer tentativa lógico-formal para a fundamentação última de sentenças desemboca necessariamente num trilema lógico: em um regresso infinito, em um círculo lógico, ou no privilégio dogmático concedido a determinadas premissas. Dessa forma, não é possível uma fundamentação racional de normas éticas.⁸³

Popper, para quem as descobertas da ciência deveriam sempre ser submetidas a provas rigorosas para denunciar sua eventual falsidade, defendia que esse método crítico de controle e refutação poderia ser adotado em tudo o que se referia ao mundo humano. Uma sociedade aberta seria aquela em que os indivíduos podem, de tempos em tempos, mudar e corrigir suas formas de coexistência e associação. Todos os modos de viver que recusem a crítica e que reivindique a perfeição como atributo exclusivo seu, deveriam ser recusados e condenados.⁸⁴

Seguindo um viés diferente de Popper, Max Weber é outro pensador importante que também fez uma crítica ao fundacionismo ético. Para ele, a ética é sempre um discurso de legitimação e encontra-se no âmago da ideologia, não sendo, portanto, objeto de fundamentação *à priori*. Ela participa, assim como outros mecanismos simbólicos e políticos, de um complexo sistema de reprodução das organizações: reitera os estatutos organizacionais, reafirma os interesses dos detentores da propriedade, reposiciona seus membros diante do que reputa ser o certo e o errado. Constitui, por isso, uma relação social, uma relação de forças. Desta forma, não se pode discursar sobre ética em geral, mas sobre morais específicas, referidas a sociedades históricas muito precisas e a agentes coletivos determinados, cujos interesses em choque procuram tornar hegemônica sua moral particular.⁸⁵

Uma análise antropológica e sociológica da diversidade cultural que sempre caracterizou a humanidade é suficiente para ratificar o ponto de vista weberiano,

⁸³ Ver POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974. p.26.

⁸⁴ Id.

⁸⁵ WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, sd.

dada a multiplicidade de moralidades que a humanidade conheceu e conhece. As moralidades são produtos multiculturais, datados e localizados, e hoje, conceber que uma única ética possa ter validade universal, é afirmação complexa e ambígua.

Outra crítica aos intentos fundacionistas pode ser feita a partir da abordagem lingüística para a análise do problema moral, corrente que teve em George Edward Moore um de seus precursores.

Moore definia a ética como uma investigação geral sobre o que é bom. “O objeto principal da Ética, como uma ciência sistemática, é dar razões corretas para se pensar que isso ou aquilo é bom”.⁸⁶ Essa investigação seria a tarefa mais importante e necessária da ciência da Ética, e a linguagem deveria ser o paradigma para a investigação. Antes de investigar a natureza do universo moral, a filosofia deveria analisar o conteúdo dos termos empregados nos enunciados prescritivos. Trata-se de elucidar o sentido dos conceitos éticos e as maneiras como são expressos lingüisticamente em um enunciado.

“Como o bom pode ser definido?”⁸⁷ Moore considera que, antes de buscar resposta para essa importante questão nas categorias provenientes da tradição (Aristóteles, por exemplo), e antes de julgar os comportamentos e prescrever normas morais, seria necessário, primeiro, perguntar o que é o ‘bom ou o bem’ em geral. Essa análise de significado antecipa toda prescrição de caráter normativo. Dessa forma, examinar o que ocorre no terreno da moral significa primeiramente interrogar o que é pretendido dizer quando é atribuído, por exemplo, o predicado justo ou bom, para alguma coisa. A justificação ética deve se dar, portanto, a partir da análise dos enunciados morais, de uma clarificação de conceitos.

Apesar de seu intuicionismo, pois, para ele, a bondade seria uma propriedade apreensível de forma evidente pela intuição, não sendo, portanto, passível de definição⁸⁸, Moore chama a atenção para as dificuldades de se fundar uma ética universal. Para ele,

⁸⁶ MOORE, George Edward. *Principia ethica*. São Paulo: Ícone, 1998. p.103.

⁸⁷ Id.

⁸⁸ CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. Ética: uma questão de invenção ou de descoberta? In: ROUANET, Sérgio Paulo; FILHO, Waldomiro J. Silva (Orgs). *Razão Mínima*. São Paulo: Unimarco, 2004. p.19.

[...] é possível provar que algumas das regras mais comuns do dever são verdadeiras, mas *apenas* em certas condições de sociedade, que podem ser mais ou menos universalmente apresentadas na história.⁸⁹

Nietzsche, anteriormente, criticou o fundacionismo ético na figura de Sócrates, apontando-o como um problema devido à sua pretensão de distinguir o bem do mal de modo absoluto. Isso seria um erro, pois, “com base na sua determinação vigente, é decidido se uma ação é moral ou imoral”.⁹⁰

Para Nietzsche, os juízos de valor a respeito das ações são, de fato, interpretações - “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos”.⁹¹ As ações são valoradas porque os seres humanos as interpretam e atribuem valores à própria interpretação, desta forma, não é a ação em si, mas a interpretação da ação que revela uma moralidade. Ele prossegue, “o juízo moral nunca pode ser tomado ao pé da letra”, pois é apenas ‘um discurso de signos’, e aquilo a que se chama de ‘verdade’ designa somente ‘construções imaginárias’. Nesse ponto, o discurso moral se aproxima do religioso, pois é estabelecido na crença em realidades que não são, de modo algum, realidades.⁹²

Para Wittgenstein, as razões, justificativas e explicações só fazem sentido em um dado contexto ou ‘jogo de linguagem’⁹³, podendo resultar em equívoco intelectual quando está além das fronteiras do contexto no qual o argumento é compreensível. Bom, justo e direito, por exemplo, são termos que fazem sentido num determinado contexto.

Ao afirmar que a “a indagação filosófica original sobre a vida correta parece se renovar no universo antropológico” pelo fato de que, “enquanto seres históricos e sociais encontramos-nos, desde sempre, num mundo da vida estruturado lingüisticamente”. Habermas se aproxima de Wittgenstein.⁹⁴

⁸⁹ MOORE, op. cit., p.264.

⁹⁰ Ver aforismo 42 em *Humano, demasiadamente humano*. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiadamente humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.50.

⁹¹ Ver aforismo 108 de *Além do bem e do mal*. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.73.

⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como filosofar com o martelo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p.51-52.

⁹³ Sobre ‘jogos de linguagem’ Wittgenstein esclarece: “Na práxis do uso da linguagem, um parceiro enuncia as palavras, o outro age de acordo com elas; [...] Chamarei também de ‘jogos da linguagem’ o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está relacionada”. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural. 1996, p.29-30.

⁹⁴ HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p.15-22.

Para Habermas, hoje, dentro de uma sociedade complexa, uma cultura só consegue se afirmar perante as outras convencendo suas novas gerações (que também podem dizer 'não') das vantagens de sua semântica que viabiliza o mundo e de sua força orientada para a ação. Não pode nem deve haver uma proteção cultural das espécies. Não há, evidentemente, nenhuma resposta que não dependa do respectivo contexto e, portanto, que seja universal e igualmente definitiva para todas as pessoas.⁹⁵

Outro ponto a ser analisado, e que também auxilia no recorte epistemológico que a presente tese expôs, é em relação a uma tradicional concepção de se recorrer à natureza para fundar a ética - uma retomada das éticas naturalistas atualmente comum nas discussões ambientalistas. Essa concepção foi amplamente superada e, embora, recorrente em alguns discursos contemporâneos, não pode ser aceita por várias razões, como será discutido a seguir.

As éticas naturalistas são aquelas que recorrem à natureza para obter os fundamentos da vida moral. Trata-se de uma variante do fundacionismo ético, para o qual as decisões devem ser fundadas e demonstradas a partir de argumentos racionais, que encontram-se nos imperativos da vida biológica ou, de modo mais geral, na natureza. A boa vida, nesse enfoque, seria o resultado da adequação das regras éticas às leis naturais. A ética naturalista busca superar qualquer explicação que relacione a moralidade às práticas histórico/sociais e visa descobrir na natureza o fundamento trans-histórico e universal capaz de justificar a necessidade das mesmas obrigações morais para todos os indivíduos.⁹⁶

Quanto à existência de valores últimos que podem ser atribuídos à natureza, é possível, atualmente, argumentar que se trata de uma concepção axiológica que dificilmente escapa do que já foi debatido anteriormente. Nietzsche, por exemplo, defendeu que a “natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos!”⁹⁷

Existem valores últimos e inerentes à natureza? É possível inferir uma ética a partir da natureza?

⁹⁵ Ibid. p.5-6.

⁹⁶ Cf. COSTA, Jurandir Freire. Impasses da ética naturalista: Gide e o homoerotismo. In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

⁹⁷ Ver aforismo 301 da *Gaia Ciência*. Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p.203-204.

Dentre as numerosas críticas dirigidas à proposta de vincular moral e natureza, uma sobressai, não apenas por ser a mais freqüente, mas por ser, possivelmente, a mais difícil de ser rebatida - a falácia naturalista. É um termo cunhado na década de 1900 por George Moore para combater a concepção 'naturalista da moral'. A 'falácia naturalista' consiste na tendência de recorrer-se à 'natureza' para explicar e legitimar fatos que estão atrelados ao mundo dos valores e das idéias.

Cabe reconhecer, no entanto, que antes de Moore, ainda no século XVIII, David Hume teria apresentado pela primeira vez, numa passagem do *Tratado da natureza humana*, uma análise do problema, ao afirmar que,

[...] Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes.⁹⁸

Esta passagem possibilita admitir uma única interpretação: o autor critica o modo pelo qual o que pertence ao domínio do 'dever ser' é derivado do que pertence ao domínio do 'ser', deixando em aberto a questão sobre a própria possibilidade de uma derivação desse tipo.

Trata-se de um argumento tão demolidor que passou a ser chamado de 'a guilhotina de Hume', pois tudo aquilo que pretende passar de um *é* para um *deve ser*, é uma tentativa de deduzir uma conclusão que inclua algo não contido na premissa (um *deve ser* de um *é*), o que, sob o ponto de vista lógico é ilegítimo, caindo, portanto sob a guilhotina.⁹⁹

O que usualmente é compreendido por essa passagem de Hume é que não é legítimo, de premissas factuais, derivar-se uma conclusão moral de caráter prescritivo, na medida em que esses enunciados são de natureza distinta. Hume

⁹⁸ HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2001. p.509.

⁹⁹ Cf. VÁZQUEZ, op. cit., p.220.

estaria denunciando a inconsistência de passar do ‘ser’ para o ‘dever ser’. Atribui-se a essa passagem de Hume um dos sentidos fundamentais da falácia naturalista.

O que pertence ao domínio do *dever ser* nunca pode *ser deduzido* do que pertence ao domínio do *ser*, ou seja, esta tese, reconhecida como *Lei de Hume*, impõe uma barreira lógica entre o domínio do *dever ser* e o domínio do *ser*. Essa lei tem como correlato no plano lógico as teses de Moore, que, analogamente a Hume, em seu *Principia ethica* afirmou que:

[...] Pode ser verdade que todas as coisas que são boas sejam *também* outra coisa, tanto quanto é verdade que todas as coisas que são amarelas produzem uma certa espécie de vibração na luz. E é um fato que a Ética visa à descoberta de quais são aquelas outras propriedades pertencentes a todas as coisas que são boas. Mas demasiados filósofos pensaram que quando eles nomearam aquelas outras propriedades eles estavam definindo o bom; que aquelas outras propriedades, de fato, não eram simplesmente outro, mas absoluta e inteiramente o mesmo que bondade. Esta visão é visão é proposta por mim, para chamar a ‘falácia naturalista’.¹⁰⁰

Segundo Moore seria falacioso definir o *bem* em termos de propriedades naturais, pois o bem não é uma propriedade natural. A falácia naturalista surge a partir da bifurcação entre o ‘deve ser’ e o ‘ser’ (algo que ‘é’). Em outros termos: de sentenças descritivas não se pode deduzir sentenças prescritivas e, assim, juízos de valor - de fatos (o ‘é’) não se pode extrair normas (o ‘deve ser’), pois se tratam de relações diferentes. Premissas éticas (‘deve ser’) não podem ser logicamente deduzidas de premissas não éticas (‘ser’). Tome-se como exemplo as seguintes afirmações e respectiva conclusão:

Premissas:	1. A natureza ‘é’ egoísta	Sentença descritiva
	2. O homem ‘é’ um ser da natureza	Sentença descritiva
Conclusão:	O homem ‘deve ser’ egoísta	Sentença normativa

Ocorre um erro lógico. Observe-se que, se as premissas apenas descrevem o operador ‘é’ (A natureza é; O homem é), a conclusão também terá que descrever com o mesmo operador. Como a conclusão apresenta o operador ‘deve ser’ (O homem *deve ser*), tem-se um erro lógico que invalida o argumento, pois a conclusão apresenta algo (o operador) que não faz parte das premissas. Diz-se, nesse caso,

¹⁰⁰ MOORE, *Principia ethica*, p.107-108.

que os termos da conclusão extrapolam os termos das premissas. Sabe-se que “nunca, na conclusão, os termos podem ter extensão maior que as premissas”.¹⁰¹

Ao analisar o problema da falácia naturalista, Frankena a interpreta como uma falácia de definição, pois não se pode definir o ‘bem’ a partir de uma outra propriedade como, por exemplo, uma qualidade natural.¹⁰²

Ao ser atribuído, por exemplo, à natureza o quesito ‘bom’, incorre-se em um argumento falacioso, pois, sucede que, desde Hume, as afirmações desse tipo são falaciosas porque tentam definir o bom como um conjunto de objetos naturais. O sentimento que está atrelado à virtude ou vício é a aprovação ou desaprovação – uma característica – por parte das pessoas em relação aos atos.

É notório que, o problema da falácia naturalista representa grande dificuldade para todas as teorias que procuram defender uma origem natural para a ética, pois, independentemente de ser aceita ou não as teses de Hume e Moore, a distinção entre ser e dever ser é universalmente acatada. Essa aceitação deve-se em parte à evidente distinção entre enunciados que dizem como as coisas são (descritivos) e os que dizem como elas deveriam ser (prescritivos). A especificidade dos enunciados morais estaria no fato de eles serem normativos e não descritivos e, quando ocorre o imbricamento entre os dois, há o risco de ser anulada a validade normativa dos enunciados morais.

Em síntese, muitas vertentes do pensamento ético contemporâneo são refratárias à fundamentação da ética. De acordo com elas, não é mais possível recorrer às tradições religiosas, pois implicará no pressuposto de ser crente, o que exclui uma grande parcela da população humana. Uma moral religiosa é, em princípio, incapaz de discutir com outros conceitos morais. Ela só pode afirmar sua superioridade a partir da fé, de forma dogmática, fechando-se, assim, para outros discursos. No contexto religioso, a observância de normas morais é o que deve ser exigido de todos, mas que pode significar a intenção de que todos sejam adeptos de uma mesma fé, fato que hoje é amplamente rejeitado.¹⁰³

Também não é mais possível se justificar empiricamente um juízo moral. Não é possível comprovar experimentalmente se certo tipo de agir é bom ou mau. A

¹⁰¹ KELLER, Vicente ; BASTOS, Cleverson Leite. *Aprendendo lógica*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1995. p.62.

¹⁰² FRANKENA, W. K. The naturalistic fallacy. In: FOOT, P. *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

¹⁰³ Sobre a rejeição dos fundamentos ver TUGENDHAT, op. cit., p.13-16 e p.66.

experiência não poderá comprovar que, por exemplo, ‘aprisionar um homem é mau’. O que pode ser afirmado empiricamente é que, em alguns contextos sociais, determinadas ações são consideradas boas e outras ruins. Isso não significa que a ação, em si, possa ser considerada má ou censurável. Decorre, pois, interpretar - o que não se configura como empírico.

Ao ser aceita a dificuldade de fundamentar empiricamente a ética, o percurso escolhido por filósofos como Kant - buscar os fundamentos em uma instância superior *a priori*, independente da experiência e na razão humana, é a possibilidade que se abre. Porém, apenas filósofos que depositavam na consciência humana uma dimensão pré ou supra-empírica, como Platão ou Kant, poderiam cogitar que o ser humano fosse capaz de perceber algo *a priori* e não pela experiência. Essa justificação metafísica *a priori* também foi rejeitada, pois pressupõe a existência de um princípio superior (a razão) capaz de orientar a ação moral. Não seria isso um privilégio dogmático concedido a uma determinada premissa? Uma forma de ‘secularizar’ uma fundamentação religiosa, colocando a Razão em lugar de Deus?

As recorrências diretas à natureza, ocorridas desde Aristóteles, também estão afastadas, visto que a pretensão de uma fundamentação absoluta na própria natureza, designando como natural uma determinada forma de comportamento humano, incorre no problema de se recorrer a algo fático para posteriormente se extrair o normativo, o que foi denunciado pela falácia naturalista. É um erro lógico, pois se define o imoral a partir da natureza, mas quem interpreta a natureza?

Argumentos como os apresentados colocam em questão os fundamentos tradicionais da ética e abrem espaço para que se contemple a exigência cultural do acolhimento consensual de uma nova forma de convivência. Torna-se evidente que, a partir do reconhecimento da existência de sociedades secularizadas e pluralistas, como as contemporâneas, é forçoso situar o raciocínio ético numa perspectiva que não viole a liberdade e nem que seja imposto à consciência dos homens.

2.2.3 Pluralismo ético

A sociedade mundial contemporânea caracteriza-se como predominantemente pluralista, constituindo e manifestando, a partir de confrontos permanentes entre diferentes visões e aspirações, normas e códigos de conduta diversos. Esta situação denota uma nova reestruturação das relações humanas,

atravessada por um processo irreversível de globalização econômica, tecnológica e cultural.

Gianni Vattimo aponta duas transformações históricas e sociais cruciais para explicar o pluriculturalismo: o fim da dominação européia sobre o conjunto do mundo e o desenvolvimento dos meios de comunicação, que possibilitou que as culturas locais e minoritárias adquirissem, também, o poder da palavra.¹⁰⁴

O universalismo, que concedia importância central aos movimentos sociais europeus nos séculos XVIII e XIX, desapareceu. Desvaneceu a unidade que estas sociedades possuíam e, portanto, nenhum indivíduo, grupo social ou instituição, puderam mais ser considerados como detentores de discursos monopolizantes. O mundo tornou-se plural e a verdade passou a ser encarada como multifacetada. Deste modo, as formas de dogmatismos tornaram-se inaceitáveis. Paul Ricoeur observa que o pluriculturalismo pode ser considerado como fator essencialmente rico para a atual sociedade globalizada, atuando como revelador da ‘crise’ presente em dois âmbitos essenciais da existência humana: o da política e o religioso, acarretando na “impossibilidade da prevalência de uma verdade única”.¹⁰⁵

Hoje, o debate filosófico compreende a ética em horizonte multicultural, existindo a tendência de priorizar o pluralismo ético. O mundo se apresenta como um permanente e irreduzível pluralismo de culturas, tradições comunitárias, ideologias, e construções lingüísticas. O que é plural nesse mundo contemporâneo, não pode ser estruturado em uma seqüência evolucionária, ou ser visto em estágios inferiores ou superiores; nem pode ser classificado como ‘certo’ ou ‘errado’. Os conhecimentos não podem ser avaliados fora dos contextos da cultura, tradição e jogos de linguagem, que os fazem possíveis e lhes concedem sentido. Sem pressupostos universais, o problema do mundo contemporâneo não é *como* globalizar com uma cultura superior, mas *como assegurar* a comunicação e compreensão mútua entre a pluralidade de culturas.

As sociedades ocidentais contemporâneas se caracterizam, seja na vida social como na esfera política, como ‘sociedades da informação’, nas quais tudo se volatiliza em acelerada troca de idéias, técnicas e informações. As organizações modernas, amparadas por todo o aparato tecnológico de telecomunicações e

¹⁰⁴ VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na cultura pós-moderna*. Milão: Ed. Garzanti, 1985. p.15-18.

¹⁰⁵ RICOEUR, Paul. *Historie et vérité*. Paris: Le Seuil, 1967, p.291.

informática, são capazes de “conectar o local e o global de forma que seriam impensáveis em sociedades mais tradicionais, e assim fazendo, afetam rotineiramente a vida de milhões de pessoas”.¹⁰⁶ A velocidade com que as informações percorrem o mundo cria um novo relacionamento dos indivíduos com o espaço e o tempo. Hoje, é possível relacionar-se ‘face a face’ e em tempo real com pessoas geograficamente distantes e, um evento que aconteça do outro lado do mundo, imediatamente é notícia disponível para todos os continentes. Isso faz com que os fatos locais sejam penetrados e moldados por influências sociais distantes a eles. A consequência é que a vida das sociedades contemporâneas está cada vez mais desvincilhada de “todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira sem precedentes”.¹⁰⁷

Alain Touraine, em sua *A crítica da Modernidade*, também ratifica esse ponto de vista. Para ele, a idéia de Deus e a de sujeito, que a Ele se prendia, e as meditações sobre a alma “são substituídas pela dissecação dos cadáveres, pelo estudo das sinapses do cérebro”.¹⁰⁸ Deus, Sua vontade suprema, princípio do juízo moral, é substituído pela sociedade, que, por si só, explica e avaliza as condutas. O ser humano deixa de ser ‘criatura’ e torna-se ator social, e é ele mesmo “que define seus papéis e condutas para o bom funcionamento da sociedade”.¹⁰⁹

Diante destas considerações, “como se posicionar diante da ética [...]?”, pergunta Tugendhat. A resposta que ele dá é a constatação de um dilema:

[...] Se o julgamento moral é um ingrediente inevitável da nossa vida, então deveria resultar um dilema, no caso de que o julgamento moral implicasse, por um lado, validade universal e, por outro, devesse evidenciar-se como histórico e socialmente relativo. É possível julgar moralmente sem acreditar que o seu julgamento está justificado? Entretanto, **uma tal fundamentação absoluta, para a qual isso parece conduzir, nos parecerá hoje inverossímil.**¹¹⁰

Essa disseminação de perspectivas, culturas e valores, muitas vezes rivais entre si, torna difícil a tarefa de uma referência objetiva para os valores, de uma fundamentação última da ética. Vive-se hoje em uma sociedade com a ausência de

¹⁰⁶ GIDDENS, op. cit., p.28.

¹⁰⁷ Ibid. p.14.

¹⁰⁸ TOURAINE, Alain. 1994. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes. p.20

¹⁰⁹ Ibid. p.24.

¹¹⁰ TUGENDHAT, op. cit., p. 14. Grifo nosso.

grandes sistemas de referência, sendo necessário buscar outras formas de legitimidade para as sociedades do futuro.¹¹¹

John Rawls, em seu *Liberalismo político*, apresenta o seguinte problema: como é possível que exista e se perpetue uma sociedade justa e estável, constituída por cidadãos livres e iguais, mas profundamente divididos entre si em razão de suas doutrinas filosóficas, religiosas e morais, que mesmo sendo razoáveis, são incompatíveis entre si?¹¹²

Nesse sentido, Jean-Pierre Changeux remete à questão de que, mesmo reconhecendo tais divisões, é necessário um entendimento mínimo e que possa ser estabelecido um acordo, ainda que provisório, sobre questões de ética prioritárias para nossas sociedades, particularmente para as questões decorrentes dos progressos do conhecimento, como é o caso da crise ambiental. Mas como fazê-lo?¹¹³

Na mesma linha, o teólogo Hans Küng, afirma que, mesmo em tempos nos quais o relativismo parece prevalecer, e que a diversidade entre as nações, culturas e religiões, bem como os ‘chauvinismos’ lingüísticos e fundamentalismos religiosos, parecem tornar impossível um consenso ético – ele é necessário e indispensável.¹¹⁴

Neste tocante, evidencia-se que, os tempos modernos ressaltaram não somente valores como a subjetividade, liberdade e igualdade política, mas foi também chão fecundo para tendências niilistas e relativistas que, sem dúvida, obstaculizam o propósito daqueles que pretendem anunciar os fundamentos de uma ética que seria universal, uma sociedade em que o “transcendente não mais pode legitimar as decisões” e que não há mais “um único método nem conhecimento que forneçam uma segurança completa e definitiva”.¹¹⁵

Essas observações fazem com que o conceito de *pluralismo*, tal como abordado por Isaiah Berlin, talvez seja a resposta para tão intrincado problema. O *pluralismo* reconhece a existência de uma grande diversidade de valores autênticos, mas incomensuráveis. Berlin defende que os valores não podem ser dispostos em

¹¹¹ Cf. LYOTARD, *A condição pós-moderna*. p.26.

¹¹² Ver RAWLS, John. *O liberalismo político*. Lisboa: Editorial Presença, 2002.

¹¹³ CHANGEUX, Jean-Pierre. O debate ético em uma sociedade pluralista. In: CHANGEUX, Jean-Pierre (Org.). *Uma ética para quantos?* Bauru, SP: EDUSC, 1999. p.11-12.

¹¹⁴ KÜNG, Hans. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis: Vozes, 1999. p.166.

¹¹⁵ PRATES, Francisco de Castilho. O Estado democrático de direito em uma sociedade complexa e de risco. Disponível em: <<http://www.mundojuridico.adv.br/html/artigos/documentos/texto714.htm>>. Acesso em: 15 ago 2006.

uma escala única, pois não há uma medida universal para a avaliação do que é moralmente correto.¹¹⁶

O pluralismo afirma a existência de diversos valores fundamentais, alguns incompatíveis entre si, assumidos por diferentes sociedades em épocas distintas, ou até mesmo no interior de uma mesma sociedade, por grupos, classes, igrejas, raças ou indivíduos.

Entretanto, contrariamente ao relativismo radical, para o qual o juízo de um homem ou de um grupo é algo que se encerra em si mesmo, sem nenhum correlato objetivo determinante de sua validade ou exatidão, Berlin reconhece que certas dimensões universalistas dos valores podem (e devem) ser consideradas, como, por exemplo, as relações de reciprocidade e o universalismo dos direitos humanos, pois o respeito mútuo é um pré-requisito para que os seres humanos possam viver em sociedade. Berlin nega, porém, as cartilhas de direitos naturais *a priori*. Ele defende a idéia de que certas formas de liberdade devem ser contempladas numa perspectiva geral para permitirem que as outras finalidades essenciais da vida possam ser avaliadas, tais como, segurança, felicidade, justiça, ordem, solidariedade e paz.

Em seu último ensaio antes de falecer, Berlin pretendeu deixar clara a distinção entre pluralismo e relativismo, na medida em que, mesmo considerando a existência de uma pluralidade de ideais, culturas e temperamentos, com relação aos valores, a pluralidade não é infinita. O pluralismo não é relativismo porque os múltiplos valores buscados pelos homens são objetivos, fazendo parte de uma escolha moral, lúcida e fundamentada. Não são, portanto, criações arbitrárias da subjetividade das pessoas. A tolerância distancia-se, desta forma, tanto da uniformidade totalitária (somente um conjunto de valores - o meu - é verdadeiro; os demais são falsos), quanto do relativismo (meus valores são meus, os seus são seus - e ambos estamos certos).¹¹⁷

A pluralidade e a incomensurabilidade dos valores exigem que se instaure a problemática de princípios éticos em bases de respeito mútuo e de tolerância, o que confere ao pluralismo suas características de abertura, generosidade e tolerância

¹¹⁶ BERLIN, Isaiah. *Limites da Utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹¹⁷ BERLIN, Isaiah. Isaiah Berlin on pluralism. In: New York Review of Books, v. XLV, n. 8, 1998.
Disponível em: <<http://www.cs.utexas.edu/users/vl/notes/berlin.html>>. Acesso: 25 mar. 2007.

face à diversidade de crenças e idéias que surgem da necessidade de se interpretar a 'realidade'.

A convivência humana supõe relações de validade relativas, próprias de dinâmicas históricas incompletas e perfectíveis. Dessa forma, as normas, valores e sanções são válidos, mas sempre têm uma validade relativa e historicamente situada. Esse argumento serve para distinguir o pluralismo das formas de relativismo absoluto.¹¹⁸

O pluralismo reconhece a existência de uma capacidade comum a todos os seres humanos, que é a do uso da razão, sendo o que possibilita:¹¹⁹

1. Aprender e usar uma linguagem;
2. Elaborar representações do mundo;
3. Estabelecer objetivos e eleger os melhores meios para obtê-los;
4. Conectar idéias;
5. Fazer inferências lógicas;
6. Construir e analisar argumentos;
7. Aceitar/rechaçar normas de conduta com base na reflexão.

O pluralismo, ao contrário das fundamentações racionalistas, como a kantiana, por exemplo, não considera que, ao exercer sua capacidade de raciocinar, todos os seres humanos devem coincidir necessariamente em relação às normas morais. Porém, e nunca é demais repetir, o pluralismo rechaça a posição relativista radical, na qual tudo é permitido.

A proposta pluralista é a de que nenhum conceito tem significado absoluto e nem se fundamenta em alguma teoria transcendente a toda cultura humana. As normas morais, cuja função é regular o comportamento das pessoas e dar uma base para julgar como corretos ou incorretos os juízos morais, (por exemplo, a aprovação ou reprovação das ações de outros seres humanos), deve ser oriunda – e essa é a

¹¹⁸ A fim de evitar qualquer interpretação do termo relativismo como sendo aquela postura defendida por A. J. Ayer e Rudolf Carnap, que sustentam não haver meio racional objetivamente válido para preferir este ou aquele juízo de valor, para os quais nenhuma justificação pode ser dada, adotar-se-á, a partir de agora, o termo pluralismo, tal como apresentado por Berlin, toda vez que se fizer referência àquelas perspectivas éticas que admitam a multiplicidade de normas e valores morais, sem, contudo impedir que, em dadas circunstâncias, algumas delas possam ser assumidas como norteadoras para a ação humana. Ver FRANKENA, *Ética*, p.126-127. Esse autor chama de relativísticas (diferentes de relativistas) essas formas de relativismo extremado e que sustentam não haver meio racional objetivamente válido para preferir este ou aquele juízo de valor.

¹¹⁹ Ver OLIVÉ, León. *Ética aplicada às ciências naturais e a tecnologia*. In: IBARRA, Andoni; OLIVÉ, León. (Eds.) *Cuestiones éticas em ciencia y tecnologia en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003. p.212-213.

proposta básica do pluralismo – de acordos básicos que se estabeleçam entre os grupos que têm que interagir entre si.

Em uma concepção pluralista, por exemplo, os direitos humanos não existem de maneira absoluta dado ao fato de que não são interpretados como *atributos imutáveis* no sentido que o termo implica em determinadas doutrinas filosóficas, como pertencentes à essência humana. Os direitos humanos, sob a ótica pluralista, são direitos que as sociedades modernas reconheceram como pertencentes a todas as pessoas, e são universais porque todos devem ter acesso a eles. Esse reconhecimento deve ocorrer em bases racionais e serem sempre suscetíveis de discussão. É por isso que esses direitos humanos, que surgem no contexto da modernidade, estejam sempre sendo redefinidos e ampliados.

A proposta pluralista, sem reconhecer normas morais e os valores como absolutos, permite entender que as normas morais e os valores que existem para regular as ações e interações humanas se estabeleçam de comum acordo entre os homens.

Quando indivíduos provenientes de contextos diferentes, pessoas que nunca tiveram a oportunidade de interagir anteriormente, se vêem obrigados a assim proceder, devem levar ao cerne das discussões quais são as suas necessidades básicas, assim como seus valores básicos e as normas morais sob as quais realizarão suas interações.

É notório que as sociedades modernas tendem a um pluralismo que aceita e tolera as diversas formas de vida, aproximando-se, portanto, de uma ‘sociedade aberta’ a todos os tipos de concepções e contextos culturais possíveis, que devem coexistir de forma harmônica.¹²⁰

O pluralismo é tanto característico da sociedade atual quanto o é do Estado Democrático de Direito, que, através de sua Constituição, deve harmonizar essas diferenças, inerentes ao convívio social, bem como contemplar direitos e garantias que preservem os diversos grupos sociais. O pluralismo é parte essencial da

¹²⁰ Karl Popper define a ‘sociedade aberta’ como aquela que pode ser caracterizada por experiências diversas, que se modificam com a convivência. Trata-se, igualmente, de uma sociedade dinâmica tendo em vista o aparente conflito de interesses, concepções, pensamentos, problemas sociais, ou seja, tendo em vista contínuas reformas. Cf. REALE; ANTISERI, op. cit., vol. III, p.1035.

democracia. Nas sociedades humanas atuais existe a multiplicidade de pontos de vista e sistemas normativos diferentes, com igual direito à validade.¹²¹

A idéia de uma moral e também de uma racionalidade absoluta e universal não podem mais ser concebidas e aceitáveis. O pluralismo está enraizado na sociedade atual e o multiculturalismo deve ser visto e reconhecido como uma realidade irremediável.¹²²

É no contexto em que se reconhece a dificuldade de se fundamentar uma ética para os tempos atuais é que cabe chamar a atenção para um ponto relevante e essencial. Os novos desafios impostos pela crise ambiental, originada em grande parte pela consolidação das sociedades industriais capitalistas, o que ocorre desde o século XIX, e que teve novo impulso a partir do *boom* tecnológico, iniciado na década de 1950, faz com que a discussão ética reapareça - agora - com nova força e contemple outros horizontes até então pouco explorados, que são as questões ambientais e os aspectos éticos do relacionamento do homem com a tecnologia.

2.3 A PROBLEMÁTICA AMBIENTAL E OS NOVOS DESAFIOS PARA A ÉTICA

Para que se apreendam os desafios éticos contemporâneos é preciso levar em consideração a realidade de um ambiente tecnológico repleto de ameaças e perigos diversos. Ciências e técnicas atuais produzem, legitimamente, o medo. Nestas condições, a degradação do meio ambiente e os riscos tecnológico-ambientais são temas para uma discussão cada vez mais intensa sobre o fato de que o bem estar da humanidade pode declinar num futuro próximo. Assuntos relacionadas ao meio ambiente e à sustentabilidade planetária estão entre os mais discutidos nas últimas décadas.

O movimento ecológico, que mobiliza hoje amplos setores da sociedade civil, governos e autoridades nacionais e internacionais, representa, a despeito de todas

¹²¹ KAUFMANN, Arthur. *Filosofia del derecho*. Tradução de Luis Villar Borda e Ana María Montoya. 2.ed. Bogotá: Universidad Externado Colombia, 1999, p. 519. Disponível em: <http://jusvi.com/doutrinas_e_pecas/ver/1573>. Acesso em: 16 ago. 2006.

¹²² A questão do “pluralismo razoável”, tratada por John Rawls, no amadurecimento de sua Teoria da Justiça, é, justamente, o reconhecimento do fato irrefutável de que se vive hoje em sociedades plurais, em que não é possível, nem desejável, alcançar uma unidade do pensamento, qualquer que seja a sua esfera, nem mesmo uma unidade do ponto de vista religioso ou cultural. Ver capítulo IV da Teoria da Justiça. RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

as dificuldades discutidas anteriormente, uma tentativa de retomada das exigências éticas no mundo contemporâneo.

Fritjof Capra, em seu livro, *O Ponto de Mutação*, vê as últimas décadas do século XX marcadas por um estado de profunda crise mundial. Crise que afeta todos os aspectos da vida humana – saúde, relações sociais, economia, tecnologia e política. Uma crise de dimensões morais, intelectuais e espirituais, em tal escala que, pela primeira vez na história, a humanidade está sendo obrigada a se defrontar com a real ameaça de sua extinção e de toda a vida no planeta.¹²³

O desenvolvimento tecno-científico abriu possibilidades para um melhor conhecimento da natureza e melhores condições de vida humana, mas também está pondo em risco a sobrevivência da Terra, pois o avanço acelerado da sociedade urbana e industrial tem provocado graves impactos no meio ambiente. Inicia-se o Terceiro Milênio com inúmeros sinais de perigos evidentes: a poluição do ar, das águas e do solo, o desmatamento, o agravamento do efeito estufa (aquecimento do planeta), a extinção de espécies da fauna e flora, as alterações climáticas, desertificação, chuva ácida, destruição da camada de ozônio e a escassez dos recursos hídricos - são – apenas - alguns exemplos de problemas contemporâneos, cuja solução exige grandes investimentos e mobilização em escala mundial. São fatos que merecem a interrogação mais profunda sobre os valores, as idéias e comportamentos que estão imersos na crise ambiental.

Para o filósofo Peter Singer, todos os países do mundo precisam se aproximar para resolver os problemas globais, dentre os quais a crise ambiental figura entre os mais urgentes. Para tanto, devem incorporar pontos de vista cada vez mais amplos, e que superem até os interesses nacionais de cada um deles; em outras palavras, precisam adotar atitudes éticas diante da globalização.

Singer faz alusão a um relatório publicado pela ONU, pouco antes do atentado terrorista de 11 de Setembro de 2001, que dava ênfase à idéia de que, em uma ‘aldeia global’, a pobreza, as doenças e a poluição ambiental, que afetam grande parte da população, rapidamente passam a afetar o mundo como um todo. Dessa forma, seja por uma preocupação altruísta, ou até por interesses próprios, as nações deveriam se ajudar mutuamente. Numa sociedade global, há a necessidade, e a possibilidade, de expandir as preocupações éticas para todos os continentes, o

¹²³ CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1988. p.19.

que abre espaço para novas formulações e discussões neste campo. Sob o ponto de vista ético, deve-se, a partir de agora, contemplar, e priorizar, uma perspectiva o mais global possível.¹²⁴

A cada dia, face ao sofrimento e morte de milhares de seres humanos, à ameaça catastrófica dos problemas climáticos e à extinção anual de milhares de espécies, evidencia-se, cada vez mais claramente, que as justificativas tecnicistas e econômicas, face ao desenvolvimento e progresso, não são suficientes, e não justificam, a ausência de ação efetiva. A crise global implica em desdobramentos de natureza ética.

Nesse sentido, a reflexão sobre a crise ambiental, assunto de interesse fundamental que a presente tese discute, apresenta-se sob diferentes formas.

Em primeiro lugar, cabe enfatizar que o desenvolvimento tecnológico convida a novas reflexões no campo da ética, dado que a tecnologia se configura como transformadora, de forma radical, da condição humana e, os poderes que ela acaba depositando nas mãos do próprio homem são enormes. Karl-Otto Apel chamou a atenção para essa importante questão quando afirmou que as conseqüências da tecnologia e da ciência – numa sociedade agora mundializada – teriam alcance universal, pois a totalidade do planeta já estaria submetida aos processos tecnológicos.¹²⁵

Em segundo lugar, os avanços tecnológicos e seus desdobramentos estão fazendo emergir novos ramos da ética, tais como: bioética, ética na informática, ética da engenharia e ética ambiental e, naturalmente, estão sendo ampliados para além das fronteiras das discussões filosóficas tradicionais no que tange o comportamento humano. As mais variadas aplicações da tecnologia, da medicina e engenharia envolvem uma série de riscos e incertezas, principalmente no que diz respeito às conseqüências inesperadas, e estas provocam a necessidade de revisão dos conceitos de prudência e responsabilidade, tais como vêm sendo tratados no bojo das discussões de inúmeros filósofos, bem como em outros segmentos que tratam estas questões, como a sociologia, por exemplo.

Em terceiro lugar, é o fato de que a questão da temporalidade não pode mais ser desconsiderada. A crise ambiental avança em direção ao futuro, e isso não deve ser relegado a um segundo plano. O colapso do ambiente planetário, anunciado

¹²⁴ SINGER, *Um só mundo*, p. xiii. e p.9-15.

¹²⁵ Apud RUSS, op. cit., p.6.

pelos vários estudos que estão sendo desenvolvidos, faz evidenciar a necessidade de uma ética global, que possa ser assimilada de modo a levar a novos comportamentos e direcionamentos políticos que minimizem os graves problemas no futuro.

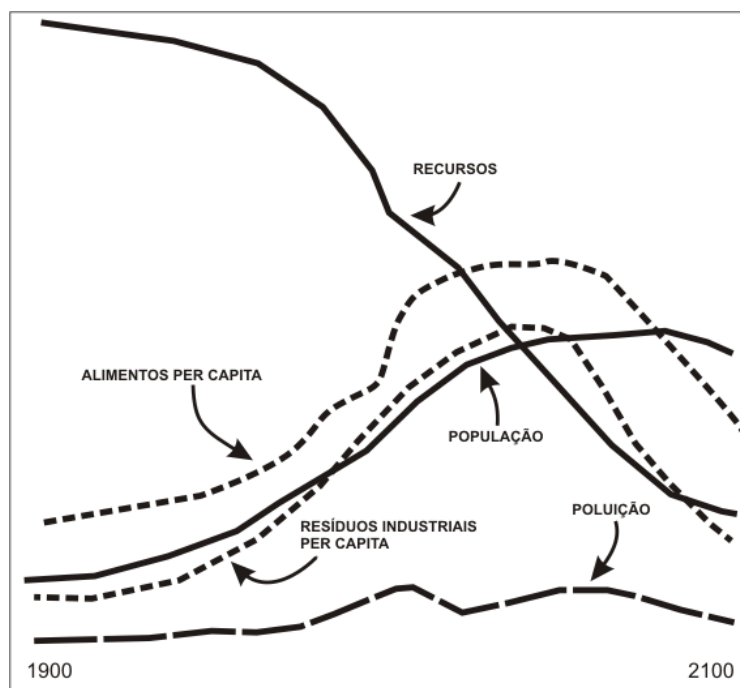
É pública e notória a constatação sobre os desafios que o mundo está enfrentando. Muitos grupos sociais têm consciência global, ou consciência ecológica. Porém, não se configura suficiente ter esta característica apenas, ao contrário, tal consciência deve expandir-se para além de grupos, e abarcar continentes. À luz dessas considerações é oportuno e necessário ressaltar, portanto, a dimensão da crise ambiental - discussão esta que permeia a presente tese.

2.3.1 Falência ambiental e risco tecnológico

Há quase um quarto de século, o Clube de Roma apresentou o relatório sobre “Os Limites do Crescimento”, no qual sinalizava para o problema de que o crescimento exponencial da economia moderna poderia acarretar, num espaço de tempo relativamente curto, uma catástrofe nos fundamentos naturais da vida, ou seja, o consumo voraz de recursos e a emissão descontrolada de poluentes estariam comprometendo a sobrevivência da humanidade.

Segundo o relatório, o problema fundamental é que, em termos globais, o crescimento da utilização dos recursos naturais, produção industrial, população e da poluição é intenso e aumenta de forma constante. A presente tendência de crescimento (ver figura abaixo), aponta que, a capacidade de uso do planeta estará ultrapassada em 100 anos, o que caracterizará uma situação de colapso, fato que pré-anuncia uma catástrofe ecológica maciça, fome e guerra.¹²⁶

¹²⁶ Cf. PEPPER, David. *Ambientalismo moderno*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p.92.

FIGURA 1 – Os limites do crescimento

FONTE: Adaptado de MEADOWS¹²⁷

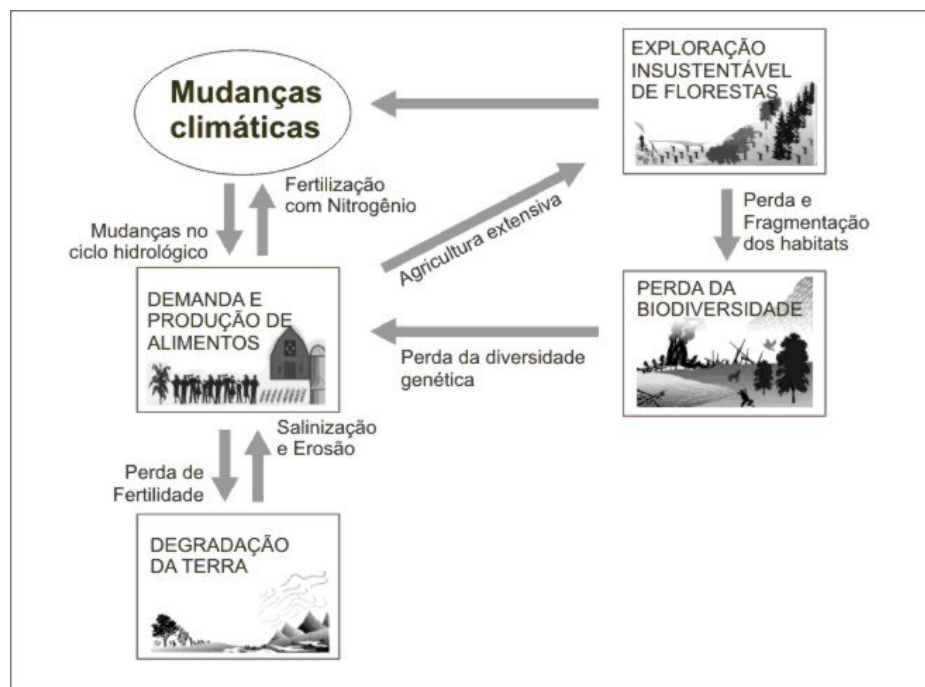
As previsões do Clube de Roma estão se confirmando pelos próprios acontecimentos. As recentes informações divulgadas pelo IPCC (Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas) a respeito do aquecimento global mostram que está ocorrendo de forma mais rápida do que era previsto, e as temperaturas médias da Terra em 2100 serão ainda mais altas do que as que foram consideradas pelos cientistas.

O ultimo relatório do IPCC divulgado em 06/04/2007 apresenta a análise em que, em uma previsão otimista, o aquecimento global seria de 1,8º C e, em uma mais pessimista, de 4,0ºC até 2100. Mesmo na perspectiva otimista, os efeitos da mudança climática serão notórios antes do final do século. Furacões, extinção de geleiras, diminuição da camada de gelo nos pólos, desertificação, desaparecimento de áreas costeiras, falta d'água, déficit na produção de alimentos (figura abaixo) e aumento de doenças tropicais, são algumas das conseqüências do aquecimento e

¹²⁷ MEADOWS, Dennis L. The Limits To Growth. New York: Universe Books, 1972. Disponível em: <<http://www.clubofrome.org/archive/reports.php>>. Acesso em: 07 set. 2006. p.169.

que poderão afetar diretamente – ainda nesse século – a vida de milhões de pessoas.¹²⁸

FIGURA 2 – Mudanças Climáticas e seu Impacto na Produção de Alimentos



FONTE: Adaptado de IPCC¹²⁹

Não há sinal mais evidente, em relação à necessidade dos seres humanos agirem globalmente, do que as interrogações motivadas pelos efeitos da atividade humana em relação à atmosfera.

São informações como essas que fazem com que cientistas como Sir Martin Rees – astrônomo da *Royal Society* e do *King's College* da Universidade de Cambridge (Reino Unido) – passem a assumir posturas cautelosas e até pessimistas em relação ao futuro da humanidade. Rees considera que há uma chance - em duas - de que uma catástrofe sem precedentes possa acontecer ainda no século XXI. É possível, segundo suas previsões, que nos próximos cem anos grandes incidentes, acidentes ou conflitos causem um considerável retrocesso à sociedade tecnológica do mundo contemporâneo. Ele cita vários pontos de preocupação, que vão desde a ameaça nuclear à construção de armas biológicas, possibilitadas pelo

¹²⁸ Ver: IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change. Disponível em: <<http://www.ipcc.ch/>>. Acesso em: 07 abr. 2007.

¹²⁹ IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change. Selection of figures from various ipcc reports. Disponível em: <http://www.grida.no/climate/ipcc_tar/slides/00.21.htm>. Acesso em: 27 abr. 2007.

desenvolvimento da biotecnologia. Para ele, se nada for feito, “a civilização humana está a um passo de concluir sua passagem pela terra”.¹³⁰

É um cenário que, nas palavras de Eugene Schwartz, configura-se de forma bastante sombria:

[...] Semeamos os campos com trifosfato de sódio e há mais gente com fome do que nunca. Levantamos hospitais e clínicas e há cada vez mais doentes. Construímos escolas e o analfabetismo floresce. Erguemos fábricas e as enchemos de máquinas e descobrimos que somos escravos das máquinas. Derrubamos nossas florestas, dilapidamos nossos recursos naturais e supersolapamos a terra. Envenenamos nossos lagos e rios, poluímos o ar que respiramos e transformamos a face da Terra num labirinto de faixas de concreto, montanhas depredadas e monstruosos montões de escória.¹³¹

Ao lado da crise ambiental, caracterizada pela falência planetária, existe ainda a ameaça do risco tecnológico. Basta lembrar que, nos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, principalmente a partir do final das décadas de 1970/1980, os acidentes tecnológicos ocorreram freqüentemente, provocados pela indústria petrolífera ou química, associados ao funcionamento da indústria nuclear, ao consumo de produtos alimentares contaminados, às ondas eletromagnéticas nas suas diversas formas, às alterações climáticas, etc.

Para o sociólogo Anthony Giddens, o advento da modernidade tecnológica teria introduzido, nos sistemas sociais, um novo ‘perfil de risco’ que afeta a população no planeta. Não são os riscos provocados pelo mundo da natureza, que o ser humano tenta controlar com a tecnologia, mas riscos decorrentes exatamente do uso dos instrumentos técnico-científicos.¹³²

Ulrich Beck, em seu livro, *Risk Society, towards a new modernity* (*Sociedade de Risco, em direção a uma nova modernidade*), apresenta uma nova perspectiva para a compreensão da dimensão mais profunda de acidentes e de seus danos e impactos para a vida. Para Beck, a produção social da riqueza é sempre acompanhada por uma produção social de risco. O processo de industrialização é indissociável do processo de produção de riscos dado que, uma das principais consequências do desenvolvimento científico industrial é a exposição da humanidade a riscos e inúmeras modalidades de contaminação nunca observadas

¹³⁰ REES, Martin. *Hora final – Alerta de um Cientista: o desastre ambiental ameaça o futuro da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.9-16.

¹³¹ SCHWARTZ, Eugene S. *A inflação da técnica*. São Paulo: Melhoramentos, 1975. p.17.

¹³² GIDDENS, op. cit., p.19 e p.126-132.

anteriormente, constituindo-se, portanto, em ameaças para os habitantes e para o meio ambiente. O problema é ainda maior porque os riscos gerados hoje não se limitam à população atual, uma vez que as gerações futuras também serão afetadas de forma até mais grave.¹³³

A degradação gerada pela devastação provocada pelo lançamento das bombas atômicas, em Hiroshima e Nagasaki (Japão, 1945), a contaminação da Baía de Minamata e Nagata (Japão, década de 50), o vazamento de gases tóxicos (Seveso Itália, 1976/ Bhopal Índia, 1984), os acidentes de usinas nucleares (Three Miles Island USA, 1978; Tchernobyl URSS, 1986) e derramamentos de óleo (Alaska, 1989) são exemplos catastróficos dos riscos aos quais as sociedades contemporâneas estão sujeitas.

Na última década houve um aumento de 9% das emissões de CO₂ (um dos gases responsáveis pelo 'aquecimento global'); a cada ano desaparecem 17 milhões de hectares de florestas e se extinguem 6.000 espécies de animais. E estes fatos são uma pequena amostra dos males que afetam a Terra. Percebe-se, com o exposto, que o objetivo de satisfazer as necessidades das gerações atuais - sem comprometer as gerações futuras - está muito longe de ser atingido.¹³⁴

Ao lado deste 'perfil de risco' que marcam as sociedades contemporâneas, e da crescente crise ambiental, é possível entrever o surgimento de uma nova postura ética, que projeta o alcance de suas preocupações em direção ao futuro da humanidade, na busca do bem estar coletivo e melhoria das condições ambientais.

Há, de fato, uma crescente preocupação envolvendo cientistas, filósofos, autoridades governamentais de todo o mundo e a sociedade em geral, de que se faz necessário reverter esse quadro, sob pena da completa destruição da vida no planeta. É possível encontrar, atualmente, amplo conjunto de estudos e análises, oriundos de quase todas as áreas do conhecimento humano e que concordam em um ponto básico: a solução dos problemas ambientais é muito mais do que um dilema técnico e exige, dentre outras coisas, uma ação global no sentido de repensar o modelo vigente de desenvolvimento que marca as modernas sociedades industriais. Trata-se da emergência, compreendida na acepção de surgimento, das éticas ambientais.

¹³³ BECK, Ulrich. *Risk Society: towards a new modernity*. Great Britain: Sage Publications, 1992.

¹³⁴ Cf. The Worldwatch Institute. Disponível em: <<http://www.worldwatch.org/>>. Acesso em: 31 out. 2006.

2.3.2 A emergência das éticas ambientais

Uma ética de sobrevivência planetária é - *stricto sensu* - uma *ética ambiental*, e trata da conduta do ser humano em relação à natureza, tendo como objetivo a conservação da vida global. Dedicar-se a questões como: relação ser humano/natureza, preservação ambiental, qualidade de vida e reversão dos processos de destruição da natureza. Pretende desenvolver uma nova postura comportamental em relação ao meio ambiente capaz de atingir todos os segmentos da sociedade, notadamente o setor empresarial e industrial. Sua premissa básica é a de que o meio ambiente é finito e limitado, e que destruí-lo pode significar uma espécie de ‘suicídio em longo prazo’.¹³⁵

Para o filósofo e ambientalista Augusto Angel Maya, o emergir de uma ética com preocupações ambientais é uma resposta à crença generalizada de que ‘tudo se resolve com uma simples inovação técnica ou com algumas reformas econômicas’, porém, não é possível enfrentar a crise ambiental sem uma profunda reflexão sobre as bases nas quais se sustenta a atual civilização tecnológica. É notório que, dentre outras medidas, são urgentes e necessárias legislações mais radicais para controlar a deterioração do meio ambiente. E a História ensina que, as mudanças no campo jurídico, sempre foram acompanhadas de novas prescrições éticas e de profundas renovações filosóficas.¹³⁶

Enrique Leff, por exemplo, em seu *Saber Ambiental*, concebe a ética como um sistema de valores que deve orientar a vida humana. Dessa forma, uma ética ambiental deve se manifestar em comportamentos humanos em harmonia com a natureza. Ela – ética - deve ser capaz de propor um sistema de valores associados a uma ‘racionalidade produtiva alternativa, a novos potenciais de desenvolvimento e a uma diversidade de estilos culturais de vida’. Leff propõe que os princípios éticos do ambientalismo se desdobrem em sistemas para reger a moral individual e os direitos coletivos.¹³⁷ Via de regra, as éticas que se voltam para a questão ambiental têm, dentre outras, as seguintes motivações básicas:¹³⁸

¹³⁵ Cf. CAMPS, op. cit., p.155-157.

¹³⁶ Cf. MAYA, Augusto Angel. *El retorno de Ícaro. La razón de la vida*. (Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental). Bogotá: PNUD, IDEA, 2002. p.23.

¹³⁷ Cf. LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. p.86-87.

¹³⁸ Cf. SOSA, Nicolás M. *Ética ecológica. Necesidad, posibilidad, justificación y debate*. Madrid: Universidad Libertarias, 1990.

1. O interesse de indivíduos e comunidades que estão sendo diretamente afetados pelos problemas ambientais;
2. O interesse da sociedade em geral, ameaçada em sua qualidade de vida em relação às suas oportunidades de futuro;
3. A solidariedade humana que concebe a terra como espaço vital de todos os seres que podem compartilhar seus bens;
4. O reconhecimento do direito à vida e à qualidade desta para as gerações futuras;
5. O reconhecimento do direito à vida de outras espécies não humanas e que estão ameaçadas pela ação do homem.

Além dessas preocupações gerais, é possível dividir os problemas com os quais se ocupa a ética ambiental em três categorias básicas:

- a) Problemas internacionais: envolvem as relações entre os diversos países que estão sendo constantemente interpelados a solucionar problemas ambientais globais. Um comportamento ambiental irresponsável de um país pode ser fatal para o restante do mundo, extrapolando suas fronteiras. São problemas que obrigam a busca de espaços e órgãos internacionais para que se acordem em soluções necessárias.
- b) Problemas entre gerações: emergem quando os interesses de uma geração podem entrar em conflito com os das seguintes, inclusive pondo em risco sua própria sobrevivência. Buscam resolver esta questão sem que haja o detrimento do desenvolvimento tecnológico e econômico das gerações presentes.
- c) Problemas entre espécies: dizem respeito às relações do ser humano com as outras espécies vivas não humanas. O valor 'em si' da natureza e os direitos dos animais se enquadram nesta terceira categoria.

Historicamente é possível constatar que foi a partir da década de 1970, quando as pesquisas ambientais delineavam um perfil catastrófico sobre os ecossistemas terrestres, que os estudos ecológicos passaram a influenciar os debates sobre a problemática ambiental. Começou a ser significativa a proposta de um novo relacionamento do ser humano com o seu meio ambiente. Em contraposição ao enfoque 'cartesiano' de dominação da natureza, a reflexão filosófica sobre as relações homem-natureza passou a buscar um outro enfoque axiológico, no qual a ecologia – o estudo das inter-relações entre os organismos

vivos e o seu meio físico – migrou para a gênese de novos valores, centrando-se nas questões sobre a vida e a natureza.

É uma concepção que teve início a partir de alguns grupos pacifistas/ecologistas europeus e norte-americanos, que propuseram uma profunda transformação nos valores sedimentados pela sociedade ocidental através de uma nova relação homem/natureza orientada por uma 'visão ecologizada de mundo'. O movimento ecológico foi bastante influenciado, entre outros, pelo pensamento de Aldo Leopold (1887-1948). Esse ecólogo e cientista norte-americano, preocupado com a degradação do meio ambiente nos Estados Unidos, propôs uma 'Ética da Terra', visando estender o conceito de comunidade humana para todos os seres vivos e solos, e matéria abiótica em geral. Sua proposta era não mais considerar a natureza somente como recurso natural, mas ser vista como espaço de vida. A ética, que até então havia regulamentado as relações entre os humanos e, em seguida, aquelas entre o humano e as várias instituições sociais, abrir-se-ia a uma terceira relação envolvendo toda a biosfera. A formulação de Leopold é uma nova e radical concepção ética, pois tendo como base a ciência ecológica, construiu um sistema moral no qual o homem é *parte* na natureza, quebrando assim o paradigma já consolidado na tradição ocidental de que o homem é o *senhor* da natureza.¹³⁹

Assemelhando-se à concepção de Leopold, a ecologia 'profunda' defendida por Arne Naess¹⁴⁰, adota uma nova ética baseada em princípios preconizadores de que: a valorização ética da natureza independe da sua utilidade quanto às demandas práticas da sociedade; os limites objetivos de qualquer ser vivo devem ser respeitados; os valores humanos devem ser equivalentes aos dos demais seres da natureza; os homens não têm nenhum direito que lhes assegure dominação sobre as outras espécies (a relação deve ser baseada no respeito e solidariedade com os demais); a riqueza e a diversidade da vida devem ser garantidas às gerações futuras.

O horizonte moral teria sido expandido em três níveis: da bioética, do movimento pela libertação animal e da ética ecologista, onde a natureza na sua

¹³⁹ Cf. KWIATKOWSKA, Teresa; ISSA, Jorge (Orgs.). *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*. México: Editorial Plaza y Valdés, 1998.

¹⁴⁰ NAEISS, A. *The shallow and the deep: long-range ecology movement*. Inquiry, 16:95-100, 1973.

totalidade passou a ter valor intrínseco independente da valoração humana, reivindicando uma visão não antropocêntrica de mundo.¹⁴¹

O *Contrato Natural*, postulado pelo filósofo francês Michel Serres, também é freqüentemente evocado quando se aborda a necessidade de uma ética relacionada às questões ambientais. Nele são definidos os direitos relativos à natureza, sempre a partir da premissa que ela é algo vivo – um sujeito que interage – sujeito de direito. Partindo da constatação de que a natureza foi esquecida e mal tratada - no processo de construção do mundo e pela civilização tecnológica - Serres denuncia um nível de violência explícito contra a natureza e, como solução, propõe que ela passe a ser vista como sujeito, com direitos intrínsecos. O contrato natural seria um pacto a ser estabelecido entre o ser humano e ao outro elemento que sempre tentou dominar racionalmente, ou seja, a própria natureza. É também uma ética que se projeta em relação às gerações futuras e apregoa um 'retorno à natureza', que, para ele, significa acrescentar, ao contrato social, um contrato natural de simbiose e reciprocidade com a natureza, sem o qual a vida corre sérios perigos de extinção.¹⁴²

Um outro autor, John Passmore, também escreveu uma obra consagrada à questão ambiental e que alcançou grande notoriedade. Preconizador de uma responsabilidade *pela* natureza (*responsabilty for nature*) e não uma responsabilidade *em relação* à natureza (*responsabilty to nature*), considerava a crise ambiental como um problema social, entendido como algo que obstaculiza o desenvolvimento normal e o funcionamento da comunidade, assim como o são os acidentes de trânsito, a violência urbana, o aumento do alcoolismo, etc. Como em toda disfunção social, os problemas ambientais deveriam solucionar-se a partir da redução da incidência do fator perturbador, como a crescente contaminação do planeta pela acumulação perigosa de resíduos. É uma postura reformista que pretende conjugar medidas econômicas, políticas, administrativas e científico-tecnológicas. Cabe esclarecer que, para Passmore, a questão dos equilíbrios ecológicos a serem respeitados e/ou restaurados poderiam colocar tal ou qual geração diante de escolhas bastante mais dolorosas, exigindo atitudes por vezes heróicas. Para ele, se os ambientalistas tiverem razão e os limites dos recursos

¹⁴¹ Cf. MORI, M. L'ambiente nel dibattito etico contemporaneo. In: SCAMUZZI, S. (Org.). Costituzioni, Razionalità, *Ambiente*, p.91-127, Torino: Bollati-Boringhieri, 1994. FERRY, Luc. *The new ecological order*. Chicago. The University of Chicago Press, 1992.

¹⁴² PELIZZOLI, M.L. *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1999. p.34-35. Cf. SERRES, Michel. *O contrato natural*. Tradução de Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

forem ultrapassados, caberá às gerações interessadas aceitar importantes sacrifícios para garantir a sua restauração. Só o amor ao próximo garantiria tamanho sacrifício.¹⁴³

Segundo Unger, o imenso poder tecnológico acumulado pelo ser humano, que oscila desde a possibilidade de um desastre nuclear às conseqüências inesperadas dos experimentos genéticos, está provocando uma ação violenta sobre a natureza, sendo que a desobediência das suas grandes leis, pelo desejo humano desmesurado, pode provocar uma intervenção na ordem natural do universo, aproximando-se da concepção grega de *hybris*.¹⁴⁴

Quanto mais poder se tem em mãos, maiores responsabilidades passam a ser exigidas e, face à *hybris* da intervenção tecnológica sobre a natureza, restaria ao ser humano responder às novas exigências éticas.

O esforço de construção de uma ética ambiental pode ser sintetizado em duas grandes vertentes, que seriam as perspectivas ecológicas e tecnológicas, cujos principais representantes são, respectivamente, Aldo Leopold e Hans Jonas.¹⁴⁵

1. **Ecológica** (ou ecocêntrica¹⁴⁶): vincula-se a uma profunda desilusão e a um profundo ceticismo em relação à atual situação da civilização contemporânea. Serve de contraponto ao humanismo moderno. O que fundamenta as éticas de caráter ecocêntrico, é a natureza, idéia que se consubstancia na existência de critérios de valor fora da sociedade humana, ou seja, inerentes à natureza, e que devem orientar a própria organização humana. Isto significa que os critérios éticos são construídos a partir de valores naturais intrínsecos e externos à sociedade humana.

¹⁴³ PASSMORE, Jonh. *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza: ecología y tradiciones en Occidente*. Madrid: Alianza Editorial, 1978. Ver também OST, François. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do directo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p.323-324.

¹⁴⁴ Cf. UNGER, Nancy Mangabeira. Humanismo e biocentrismo: o ecologismo como questão filosófica I. In: UNGER, Nancy Mangabeira (Org.). *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p.19-23. O termo *hybris* (ὑβρις), intraduzível em línguas modernas, para os gregos significava qualquer violação *da norma da medida*, ou seja, dos limites que o homem deve encontrar em suas relações com os outros homens, com a divindade e com a ordem das coisas. Ver ABBAGNANO, op. cit., p. 520.

¹⁴⁵ ALRØE, Hugo Fjelsted ; KRISTENSEN, Erik Steen. *Toward a Systemic Ethic: in search of an Ethical Basis for Sustainability and Precaution*. Environmental ethics, 2001. p. 59-78. Disponível em: <http://orgprints.org/552/02/Towards_a_Systemic_Ethic_preprint_19sep01.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2007.

¹⁴⁶ Sobre a classificação das éticas ambientais ver FOLADORI, Guillermo. Uma tipologia del pensamiento ambientalista. In: PIERRI, Naína. ; FOLADORI, Guillermo. (Org.) *Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. Montevideo: Trabajo y Capital, 2001. p.81-127.

2. **Tecnológica** – centrada no “estudo ontológico, epistemológico e ético” da tecnologia, particularmente no que diz respeito aos seus comprometimentos morais. Trata-se, assim, de uma “tecnoética”. Para o filósofo da ciência Mario Bunge, cabe à tecnoética investigar o problema moral levantado pela tecnologia. Os impactos ambientais e sociais de mega-projetos tecnológicos, o uso dos recursos da alta tecnologia (*high-tech*) para objetivos bárbaros, e a justificação moral de políticas e planos sociais que decidam as aplicações da tecnologia fazem parte das preocupações da tecnoética. A medicina, a biotecnologia e a nanotecnologia estão inseridas neste contexto e exigem maiores responsabilidades.¹⁴⁷

As armas nucleares, a poluição ambiental e as biotecnologias, cujos efeitos globais e conseqüências futuras são imprevisíveis, interpelam a reflexão ética de forma totalmente inusitada, porém que ainda apresenta uma série de dificuldades em seus desdobramentos e, embora seja evidente a emergência de todas essas proposições éticas, também é possível perceber que o contexto do pensamento ambientalista é ainda difuso e que a ética ambiental é ainda uma “disciplina jovem, sem explicações e postulados definitivos”,¹⁴⁸ ou seja, é “um campo ainda insuficientemente desenvolvido se olharmos para a enorme e complexa quantidade de questões que ela coloca em pauta”.¹⁴⁹

É um desafio que Hans Jonas tentou responder, ao conceber sua ética para a civilização tecnológica.

¹⁴⁷ Ver BUNGE, op. cit., p.153-154 e p.375.

¹⁴⁸ KWIATKOWSKA; ISSA, *Los caminos de la ética ambiental*, p.9.

¹⁴⁹ LEIS, Héctor Ricardo. *A modernidade insustentável: críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 1999. p.57.

3 HANS JONAS E O ENSAIO DE UMA ÉTICA PARA A CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA

Quizá la Ética sea una ciencia que ha desaparecido del mundo entero. No importa, tendremos que inventarla otra vez.¹⁵⁰

Hans Jonas nasceu em 1903, na cidade de Mönchengladbach (Alemanha), e morreu em 1993, em Nova York. Foi discípulo de Husserl e Heidegger. Emigrou para Israel em 1933, depois para o Canadá (1949) e posteriormente para os Estados Unidos (1955). Na década de 1970, interessou-se pelos problemas éticos que poderiam surgir a partir dos avanços da tecnologia e, em 1979, sua principal obra *O Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethic für die Technologische Zivilisation) foi publicada; em 1984, uma nova edição na versão da língua inglesa, revista e ampliada pelo próprio autor, tornou-se a mais importante e tem sido utilizada, desde então, como referência para os estudiosos da temática de Hans Jonas.¹⁵¹

Hans Jonas aponta para o choque causado pelas bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki como o marco inicial do abuso do domínio do homem sobre a natureza causando sua destruição. A evolução de uma tecnologia com grande potencial destruidor e devastador como esta, estaria propiciando uma nova ética, porém, uma 'ética do medo', mas que pudesse ser capaz de impor limites a essa evolução tecnológica acelerada e descontrolada.¹⁵² Jonas, mais do que a consciência de um apocalipse brusco, teria percebido também a possibilidade de um possível apocalipse gradual decorrente do perigo crescente dos riscos do progresso técnico global e seu uso inadequado.

¹⁵⁰ BORGES, Jorge Luis. In: FERRARI, Osvaldo. Conversações com Jorge Luis Borges. Jornal Tiempo Argentino, 1984.

¹⁵¹ Cf. JONAS, Hans. Das prinzip verantwortung: versuch einer ethic für die technologische zivilisation. Frankfurt: am Main, 1979. Utilizou-se no presente trabalho a versão em português do 'Princípio Responsabilidade' publicada em 2006 pela PUC/RJ (op. cit.). Recorreu-se também à edição espanhola (JONAS, Hans. El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Editorial Herder, 1995), consagrada nos meios acadêmicos. Nos casos em que as versões em português e espanhol mostravam diferenças recorreu-se à versão em inglês (JONAS, Hans. The imperative of responsibility: in search of na ethics for de technological age. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984).

¹⁵² Ver página 70 a indicação das catástrofes já ocorridas.

Trata-se do mesmo ‘perfil de risco’ que Ulrich Beck identificou como inerente às sociedades contemporâneas, mas que Hans Jonas abordou de forma radical e decisiva.¹⁵³

Nas primeiras linhas do prólogo do *Princípio Responsabilidade*, Hans Jonas alerta para o fato de que a ciência e a técnica atuais, impulsionadas incessantemente pela atividade econômica, estão pondo em movimento forças nunca antes conhecidas, cujos efeitos destrutivos, remotos e cumulativos da intervenção negativa sobre a natureza, passam a exigir uma nova reflexão no campo da ética, uma ética que evite, mediante contensões voluntárias, que o poder tecnológico conduza os homens a um desastre. Para ele, pela primeira vez na história, as ações humanas parecem irreversíveis: *Prometeu*¹⁵⁴ está liberto e o mal-estar cresce ao redor da Terra.

O centro nevrálgico da formulação de Jonas é sempre a possibilidade de que não seja mais possível reverter este quadro. Dessa forma, nem o humanismo e, tão pouco as perspectivas materialistas, principalmente, são capazes de lidar com os novos poderes que o avanço tecnológico coloca nas mãos dos homens e com conseqüências, às vezes, catastróficas de seu uso. Jonas ataca eficazmente todas as posturas, muitas vezes, utópicas, sejam elas científicas, tecnológicas, industriais e até mesmo sociais, diante da crise. Ele buscou construir uma ética em outras bases, que serão amplamente discutidas no transcorrer da presente tese.

Em o *Princípio Responsabilidade*, propôs um sistema ético que pudesse superar o do relativismo predominante na sociedade atual, marcada pela conquista de um inusitado *poder*: o da tecnologia moderna. Jonas considerou que, a humanidade, de posse de um poder até então inexistente, necessitaria de uma ética que norteasse seus atos, não somente no plano individual, mas, sobretudo, coletivo e político, pois são ações que produzem efeitos e possuem abrangência espaço-temporal de tal ordem que, em épocas anteriores não poderiam ter sido cogitados devido à inexistência, ainda, de tais condições.

¹⁵³ Ver 2.3.1 Falência ambiental e risco tecnológico, p.66.

¹⁵⁴ Prometeu – personagem da mitologia grega que, tendo roubado o fogo dos deuses para entregá-lo aos homens, foi acorrentado, como castigo, no monte Cáucaso, no meio de uma colina, e uma águia de longas asas enviada por Zeus comia-lhe o fígado imortal. Ao cabo do dia, chegava a negra noite por Prometeu ansiada, e seu fígado tornava a crescer. Diz-se, em geral, das pretensões humanas que, de alguma forma buscam superar os limites da condição humana e igualar-se aos deuses; e, também, das tentativas do homem de superar a si mesmo através da ciência e da técnica para dominar a natureza. Cf. JAPIASSÚ ; MARCONDES, op. cit., p. 203.

Jonas não estava se referindo somente aos riscos de uma guerra atômica, mas também às manipulações genéticas nos laboratórios que, não poucas vezes, são julgadas eticamente somente por critérios subjetivos no que concerne aos pesquisadores. O risco de manipular biologicamente o homem ou colocar em perigo sua existência futura, devido à destruição do meio ambiente, interpela a humanidade a encontrar princípios éticos objetivos que ajudem e dêem suporte para enfrentar tais desafios.

As teses apresentadas no *Princípio Responsabilidade* se transformaram em referência de suma importância para as mais diversas discussões no campo do ambientalismo e com reflexos nas esferas políticas, jurídicas e científicas. A partir dessa obra, a proposta de Hans Jonas é central nos debates das concepções ecológicas, sendo considerada um dos alicerces do pensamento ambientalista.¹⁵⁵ Amplamente acatada e difundida na comunidade científica alemã, lida e discutida pelos mais heterogêneos grupos de ambientalistas – desde movimentos ecológicos localizados em cidades pequenas ao parlamento federal em Bonn. Hoje, traduzida em diversos idiomas, tem sido adotada nos currículos de importantes universidades em todo o mundo e também citada em artigos científicos, teses e até mesmo no embasamento de textos jurídicos que tratam da questão ambiental. Outro aspecto é que, ao contrário do que normalmente acontece, o pensamento filosófico de Hans Jonas exerceu influência em assuntos políticos na Alemanha e, posteriormente, em discussões relacionadas à política ambiental global nos grandes fóruns que foram realizados sob a égide da ONU, nas décadas de 1980 e 1990.¹⁵⁶

São as **consequências**¹⁵⁷ do poder tecnológico que motivaram Hans Jonas a rever, de forma radical, o conceito de responsabilidade ética, pois a sociedade como um todo não tinha se deparado com problemas de tal magnitude. Hans Jonas coloca a responsabilidade no centro da ética, circunscrevendo-a no horizonte espaço-temporal proporcional aos efeitos das ações tecnológicas. Por conseguinte, uma

¹⁵⁵ FERRY, *The new ecological order*, 1992.

¹⁵⁶ O *Princípio Responsabilidade* foi publicado pela primeira vez em Alemão e, cinco anos mais tarde, em Inglês. Só na edição alemã, vendeu em torno de 200.000 cópias, uma cifra impressionante para livros de filosofia. Sobre o sucesso da obra de Hans Jonas, ver SCHULTZE, Christian. The political and intellectual influence of Hans Jonas. The Hastings Center Report, Michigan, jan. 2005. Disponível em: <<http://www.highbeam.com>>. Acesso em: 13 ago. 2006. Ver também WOLIN, Richard. Heidegger children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas and Herbert Marcuse. New Jersey: Princeton University Press, 2003. p.107-106.

¹⁵⁷ Grifo nosso.

nova teoria sobre a responsabilidade, caracteriza-se como eixo principal de toda sua obra.

Hans Jonas desenvolveu seu estudo em duas acepções complementares: o esforço de fundar uma ética (dimensão abstrata) e o apelo para uma ética aplicada (dimensão geral). Estas características ficam bem claras nas primeiras páginas do *Princípio Responsabilidade*, quando Jonas afirma que, nessa obra, serão abordadas questões de caráter ‘duro e indispensável’: toda a argumentação filosófica e a investigação sistemática. Ele alude que reservou a ‘parte aplicada’ de sua proposta ética para uma publicação posterior, que deveria suportar todo tipo de “questões e obrigações éticas escolhidas entre temas específicos”.¹⁵⁸ De fato, seu livro, *Ética, medicina e técnica*¹⁵⁹, publicado posteriormente, é um tratado de ética aplicada.

A seguir, tratar-se-á dos aspectos gerais da teoria ética desenvolvida por Hans Jonas. Primeiramente serão apresentadas as bases filosóficas em que se apóia para estabelecer o cuidado para com a natureza e gerações futuras, os problemas éticos trazidos pelas novas tecnologias e a inadequação das éticas tradicionais. Posteriormente serão discutidos seus dois grandes princípios orientadores, a ‘heurística do medo’ e o ‘novo imperativo ético’.

3.1 UMA METAFÍSICA DA NATUREZA

O *Princípio responsabilidade*, concebido como um *Tractatus tecnolócico-ethicus*, tem como objetivo fundamental filosófico-metafisicamente uma ética para as gerações futuras, na tentativa de salvaguardá-las da *hybris* da intervenção e da manipulação tecnológica que se pré-anuncia na atualidade.

A proposta de Jonas não trata da transformação do homem através da transformação das relações sociais, mas sim, da preservação da essência humana diante dos percalços desmedidos do seu próprio poder; uma ética que, “em última análise, não teria seu fundamento nem na autonomia do eu nem nas necessidades da sociedade”, mas sim em uma “atribuição objetiva por parte da natureza do todo (o que a teologia denomina de ordem da criação – *ordo creationis*)”. Dessa forma,

[...] uma ética que não mais se baseie sobre a autoridade divina tem que fundamentar-se em um princípio que possa ser descoberto na natureza das

¹⁵⁸ JONAS, O *princípio responsabilidade*, p.23.

¹⁵⁹ JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Vega Passagens, 1994.

coisas para que não seja vítima do subjetivismo ou de outras formas de relativismo. Portanto, enquanto a investigação ontológica extra-humana puder levar-nos para a teoria universal do ser e da vida, ela não se terá afastado realmente da ética, mas terá ido atrás de sua fundamentação possível.¹⁶⁰

Diante da ética que, atualmente sugere estar embasada no sujeito autônomo, responsável e determinador de suas próprias leis, sem recorrências à autoridade ou justificativas exteriores, Jonas propõe, para que não se incorra em subjetivismos e relativismos, que a ética deva estar fundada em uma doutrina do *Ser* - uma ontologia.

Jonas que, em mais de uma ocasião teria afirmado que não se furtaria em envolver-se com a concepção metafísica sempre que necessário – para conjecturar sobre as coisas últimas e indemonstráveis¹⁶¹ – e para quem “a metafísica [...] desde sempre foi uma questão da razão”,¹⁶² apresenta, no *Princípio Responsabilidade*, os fundamentos de sua ética em uma metafísica racional¹⁶³, pois, como inúmeros filósofos, ele considera que sem os elementos fundantes, metafísicos, construídos na vasta reflexão filosófica, é impossível conceber uma ética.

O porquê da existência humana, e particularmente, das gerações futuras, é a questão central a ser resolvida: trata-se da tarefa de se assegurar a presença do homem na Terra. Jonas, dessa forma, aborda o papel da ética de forma radical, pois

¹⁶⁰ Cf. JONAS Hans. *O princípio da vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.272.

¹⁶¹ Ibid. p.8

¹⁶² JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.97.

¹⁶³ O termo metafísica origina-se aproximadamente no ano 50 a.C., título dado por Andrônico de Rodes, principal organizador da obra de Aristóteles, a um conjunto de textos aristotélicos – ta metá ta physiká – que se seguiam ao tratado da Física. O significado original era “após a física”, vindo a se transformar posteriormente, dado a sua temática, em “aquilo que está além da Física, que a transcende”. Tradicionalmente conhecida como “ciência primeira”, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e, como princípio, um princípio que condiciona a validade de todos os outros. Na tradição clássica e escolástica, a metafísica é a parte mais central da filosofia, sendo uma ontologia - o tratado do ser enquanto ser, decorre, pois, a definição de “filosofia primeira”, na medida em que se ocupava dos princípios e causas primeiras, sendo que, num viés teológico abarcava a doutrina do Ser Divino (ou Ser Supremo). De forma simplificada, é possível imaginar a metafísica como uma reflexão definitiva sobre o significado das coisas e dos entes. O pensador metafísico descobre algo basilar, firme, permanente, a partir do qual interpreta a dinâmica das coisas e dos homens. Este elemento basilar, quase base de uma construção, chama-se substância ou fundamento ou essência ou modelo de interpretação do mundo. Pode-se falar de uma metafísica religiosa, uma metafísica racionalista, metafísica naturalista, marxista, positivista, pragmatista, etc.; sempre que há a busca da essência, princípios ou modelos, a partir dos quais as outras coisas são interpretadas, trata-se de uma perspectiva metafísica. Cf. ABBAGNANO, op. cit., 660-666 e JAPIASSÚ; MARCONDES, op. cit. p.184 e p.165-166. Ver também MARCHIONNI, Antonio. A ética e seus fundamentos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza ; RAMOS, Ernesto Lopes (Coord.). *Ética na virada do milênio: busca do sentido da vida*. 2.ed. São Paulo: LTr, 1999. p.36-37.

a alternativa moral que se propõe a discutir é a tensão entre o *ser* e o *não-ser*, *existência* ou *não existência*.

Como responder a esse desafio, em um mundo ‘desencantado’, onde o apoio da religião não sustenta mais? Desde Max Weber tem-se que o mundo vive um processo de ‘desencantamento’, pode-se, em princípio, “dominar todas as coisas pelo cálculo. Isso significa que o mundo foi desencantado”.¹⁶⁴ Não há mais lugar para a religião como também para os arquétipos clássicos da Filosofia nas atuais concepções de mundo, pois a ciência passou a explicar a realidade.

Como resposta, Jonas propõe, que se retome,

[...] do ponto de vista ontológico as antigas questões sobre a relação entre ser e dever, causa e finalidade, natureza e valor, de modo a fundamentar no Ser, para além do subjetivismo dos valores, esse novo dever do homem, que acaba de surgir.¹⁶⁵

O âmago do problema da concepção científica e da especialização tecnológica, para Jonas, e neste aspecto se aproxima de seu mestre Heidegger, é o esquecimento do *Ser* e o distanciamento das *coisas* em sua raiz original – da essência, pois o que predomina é aproximação, objetiva e contínua, da ‘utilidade imediata’ das *coisas*. Uma característica que para Heidegger seria:

[...] A ameaça que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desenvolvimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais original.¹⁶⁶

Os efeitos da tecnologia sobre a existência humana e a essência do homem, e da própria vida, levaram Jonas a abrigar os fundamentos de sua ética em uma instância ontológica¹⁶⁷, que é a do Ser enquanto ser. Só a metafísica permite a Hans Jonas fazer as perguntas: “vale à pena existir?”¹⁶⁸; “por que afinal os homens devem

¹⁶⁴ WEBER, *Ensaio de sociologia*, p.165.

¹⁶⁵ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.22.

¹⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p.30-31.

¹⁶⁷ A ontologia é o estudo do “ser enquanto ser”; o ser é considerado independentemente de suas determinações particulares e da sua inteligibilidade própria. A ontologia, enquanto teoria do ser, é uma ciência que aborda o ente (ser) em geral, e não sobre este ou aquele ente em particular, designado por um nome especial ou por certas propriedades particulares. Ver ABBAGNANO, op. cit., p. 660-666 e JAPIASSÚ; MARCONDES, op. cit., p.184 e p.165-166.

¹⁶⁸ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 101.

estar no mundo?”¹⁶⁹ Dessa forma, ele retoma a questão proposta por Leibniz – “por que existe algo e não o nada?”¹⁷⁰, ao que ele responde em consonância com Leibniz: “porque algo deve existir, de preferência ao nada, seja qual for a causa que o tenha feito existir”.¹⁷¹ O Ser vale mais que o não Ser, que há uma predominância absoluta do Ser em relação ao não Ser e da existência em relação ao nada.¹⁷²

Jonas sempre afirma que “a existência de um mundo é sempre melhor do que a existência de nenhum”.¹⁷³

Se a existência da humanidade sempre foi considerada um dado primário, agora, face aos riscos que estão em jogo, passou a ser objeto do dever. Um dever que vai além da existência do homem, propriamente dita, mas o “dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro”.¹⁷⁴

Preserva-se assim o mundo físico (morada do homem) para que tais condições permaneçam intactas.

Retoma-se a questão discutida no Capítulo 2,¹⁷⁵ que trata a perspectiva heideggeriana de ética: para Heidegger o *êthos* (*ἦθος*), a *morada* do homem, é o Ser, *aquilo* que contém e conserva o advento a que o homem pertence em sua existência. A ética heideggeriana é sempre a busca por um conhecimento da essência intrínseca do ser. Nesse aspecto Jonas aproxima-se de Heidegger.

Os homens do futuro são importantes na medida em que o ‘homem’ – a idéia de homem, ‘a essência intrínseca do Ser’ – importa. Para que essa essência tenha continuidade, é necessária a corporificação dos homens no mundo. Trata-se de uma argumentação ontológica. Para Jonas,

¹⁶⁹ Ibid. p.22.

¹⁷⁰ Ibid. p.100.

¹⁷¹ Ibid. p.102.

¹⁷² Segundo Leibniz “todo possível existe se um mais perfeito não impede a sua existência”. Em outras palavras, se existe alguma coisa ao invés do nada é porque: (1) há possíveis; (2) esses possíveis têm alguma inclinação para existir; (3) essa inclinação é igual a sua perfeição. Conclui-se que o mundo foi criado porque era melhor que alguma coisa e porque era o melhor de todos. LEIBNIZ apud DANOWSKI, Déborah. Leibniz e as voltas do tempo. DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n.1, p.101-102, out, 2005. Disponível em: <<http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doisPontos/article/view/1953/1622>>. Acesso em: 25 nov 2006.

¹⁷³ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.45.

¹⁷⁴ Id.

¹⁷⁵ Ver 2.1 Ética: conceitos, definições e implicações normativas, p.22; 2.1.1 Considerações etimológicas e definições, p.24.

[...] a idéia da existência substantiva de possíveis autores em geral, nesse caso a idéia é ontológica, isto é, uma idéia do Ser. Daí resulta que o primeiro princípio de uma “ética para o futuro” não se encontra nela própria, como doutrina do fazer (à qual pertencem todos os deveres para com as gerações futuras), mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a idéia do homem.¹⁷⁶

A fundamentação de sua ética não está voltada ao campo intersubjetivo, que marca a filosofia moral contemporânea, ao contrário, “deve-se estender até à metafísica, pois só ela permite que se pergunte por que, afinal, homens devem estar no mundo: portanto, por que o imperativo incondicional destina-se a assegurar-lhes a existência no futuro”.¹⁷⁷

A presença dos homens - no futuro - deve ser preservada, o que obriga as gerações presentes – as únicas que podem ameaçá-la – que se tornem responsáveis por ela. Só assim a idéia de homem (um construto ontológico) pode ser garantida. Jonas alerta para o fato de que não se pode apostar na possibilidade do vir-a-ser da humanidade:

[...] Esse imperativo ontológico da idéia de homem está por trás da proibição da aposta do tudo-ou-nada, uma afirmação que não havia ainda sido justificada antes. Assim, a idéia do homem, na medida em que nos diz por que devem existir homens, nos diz também como eles devem ser.¹⁷⁸

Ele mantém posição contrária às teorias e éticas contemporâneas, que excluem tanto os recursos e verdades metafísicas quanto o inferir da ontologia em uma ética. Ele transpõe a postura atual, pois a metafísica é essencial porque não é fé, nem tão pouco, crença, mas razão.

A metafísica, para Jonas, deve dar suporte à ética, posto que é o que possibilita reconhecer a diferença entre os objetivos legítimos e ilegítimos das ações humanas. A ética é metafísica na medida em que ultrapassa os indivíduos e as limitações de lugar e tempo. Em outros termos, a ética orientada para o futuro não está na ética enquanto doutrina da ação – a qual pertencem todos os deveres para com a humanidade futura – senão na metafísica enquanto doutrina do ser.¹⁷⁹

Dessa forma, Jonas encontra o bojo de suas concepções na instância metafísica, enquanto metafísica da natureza, como também, as respostas para os

¹⁷⁶ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.95.

¹⁷⁷ Ibid. p.22.

¹⁷⁸ Ibid. p.94.

¹⁷⁹ Ibid. p.95.

questionamentos sobre as obrigações morais frente ao ambiente e às gerações futuras.

É a metafísica que possibilita os questionamentos sobre o sentido da existência humana e da vida, seus valores e princípios. E é através dela que Jonas justifica que é ‘melhor uma vida equilibrada do que o reino da destruição, da barbárie, do relativismo e do niilismo’. O valor da vida é para Jonas uma categoria ontológica, um princípio fundamental e orientador, capaz de construir o próprio sentido da existência humana.

No epílogo de seu livro, *O Princípio da Vida*, ele aponta para sua formulação ética ao considerar que “a filosofia da vida abrange a filosofia do organismo e a filosofia do espírito”, sendo assim, “a filosofia do espírito inclui a ética – e pela continuidade do espírito como organismo e do organismo com a natureza, **a ética passa a ser uma parte da filosofia da natureza**”.¹⁸⁰

A ética em Hans Jonas é, portanto, uma metafísica da vida e da natureza. A partir de uma interpretação existencial dos fatos biológicos, Jonas desenvolveu os fundamentos ontológicos para uma ética de responsabilidade para com o futuro do planeta Terra e das gerações humanas vindouras.

Apesar da física e da biologia modernas terem chegado à conclusão de que o universo e a vida na terra são essencialmente desprovidos de significado intrínseco, Jonas busca intensamente a restauração do propósito e do significado para a vida, não somente para a vida humana, mas para toda espécie de vida orgânica.

Na raiz do pensamento de Hans Jonas está uma questão muito importante que diz respeito às relações entre o ser humano e a natureza, interpretada de forma muito diversificada ao longo do pensamento filosófico ocidental.

De acordo com a cosmologia da antiguidade clássica não havia qualquer abismo ontológico separando a humanidade do mundo natural. Os antigos gregos tinham uma religião naturalista e não dualista. Com o cristianismo, a fissura entre a humanidade e o mundo começou a emergir: o mais alto objetivo a ser atingido seria a salvação espiritual e a Terra era ‘um vale de lágrimas’.

Para Peter Singer¹⁸¹, a tradição hebraica colocou o homem em lugar central no plano da criação, o que pode ser verificado no texto bíblico, quando, por exemplo, Deus abençoa o homem e diz “sede fecundos e prolíficos, enchei a terra e dominai-

¹⁸⁰ Cf. JONAS, *O princípio da vida*, p.271. Grifo nosso.

¹⁸¹ SINGER, *Ética prática*, p.280-281.

a. Submetei os peixes do mar, os pássaros do céu e todo animal que rasteja sobre a terra!”.¹⁸² Não se trata de uma questão fechada, pois muitas interpretações cristãs, especialmente as oriundas da influência grega, colocam o homem em uma postura de cuidado para com a natureza.

Com o surgimento da ciência no início da modernidade, o rompimento entre humanidade e natureza começou a despontar. A natureza foi vista como objeto de controle, exploração e manipulação. Retoma-se, nesta perspectiva, Francis Bacon (1561-1626), para quem a Natureza deveria ser submetida aos ‘assaltos’ das artes para revelar seus segredos, para assim permitir a expansão do Império do Homem.¹⁸³ René Descartes (1596-1650) consolidou esta ruptura no pensamento ocidental ao conceber os conceitos de substância pensante - *res cogitans* – (razão; mundo espiritual) e extensão - *res extensa* – (corpo; mundo material). A natureza passou a ser extensão, mecanismo puro – que é o mundo material. Para Descartes, no homem coexistem tanto *res cogitans* como *res extensa*. À atividade de ordem espiritual reduziu-se à sensibilidade, e o corpo passou a ser extensão geométrica sujeita ao mecanismo universal. O confronto ontológico entre os dois tipos de existência em Descartes é uma contribuição fundamental do pensamento moderno às concepções ontológicas posteriores, pois possibilitou inúmeras reflexões, algumas divergentes outras concernentes.¹⁸⁴

Hans Jonas aponta para o risco da divisão concebida pelo pensamento cartesiano, pois Descartes, ao colocar o homem como superior à natureza, distinguindo-se dela pela posse da razão, estaria impossibilitando a integração do Ser na totalidade da existência, criando um abismo entre ele e o resto da existência.¹⁸⁵

Outra questão importante é apontada por Jonas no *Fenômeno da vida*: trata-se da completa exclusão da teleologia da natureza, reforçada a partir da teoria da evolução de Darwin. Para Jonas, o próprio princípio da seleção natural, proposto por Darwin, só teria sentido dentro de uma força maior e mais fundamental que preside, não apenas os organismos vivos, mas todos os seres do universo.¹⁸⁶

¹⁸² GÊNESIS, 1: 28

¹⁸³ BACON, Francis. *Novum Organum*. Livro I – XCVIII. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p.78.

¹⁸⁴ Ver REALE; ANTISERI, op. cit., Vol.II, p.376-377.

¹⁸⁵ JONAS, *O princípio da vida*, p.31 e p.223.

¹⁸⁶ Id. p.68.

Contrariando essas tendências predominantes no pensamento científico, mais especificamente no campo da biologia, Jonas se propôs a redesenhar uma concepção filosófica capaz de retomar as questões concernentes aos fins últimos (*telos*) da existência humana. Para tanto, estabeleceu o fato de que, a vida orgânica, ao ser governada por propósitos e fins, é repleta de significados; a humanidade faz parte da natureza e, tal como ela, contém significados. Desta forma, ambas - vida e humanidade - têm a mesma origem, que é o mundo orgânico.

Sobre este aspecto, Hector Leis identifica, no pensamento de Jonas, uma aproximação com a concepção 'aristotélica', pois, para o filósofo grego, não havia distanciamento entre homem e natureza e as causas e fins últimos eram explicados a partir da ontologia.¹⁸⁷

A perda/inversão de uma perspectiva teleológica (orientação finalista) só teria começado a esboçar-se no pensamento filosófico no período moderno. Para Jonas a ausência dessa perspectiva teleológica, que predominou desde então, impediu que se concebesse a integração do ser humano com a natureza, além de conduzir o pensamento ético para o relativismo.¹⁸⁸

Jonas, ao contrário, afirma que a natureza cultiva valores, uma vez que cultiva fins, e que, portanto ela seria tudo, menos algo livre de valores. Em outras palavras,

[...] se a natureza cultiva finalidades ou objetivos, como agora supomos, ela também atribui valores. Pois, independentemente da forma como ela estabelece suas finalidades e as persegue, alcançá-las constitui um bem e fracassar constitui um mal.¹⁸⁹

Dessa forma, ele pretendeu mostrar que na natureza existem processos guiados por uma causalidade de finalidade (*Zielkausalität*). "Uma vez que a matéria organizou-se desta maneira e chegou a esses resultados, o pensamento não pode deixar de fazer-lhe justiça, reconhecendo a possibilidade de que o que ela chegou a realizar está depositado na sua natureza primitiva".¹⁹⁰

¹⁸⁷ LEIS, op. cit., p.215.

¹⁸⁸ Teleologia (do grego *telos*: fim e *logos*: ciência, teoria) é a ciência que estuda a finalidade das coisas. Entendida como finalismo, é uma doutrina que admite a causalidade do fim, no sentido de que o fim é a causa total da organização do mundo, o que pode levar à compreensão de que o mundo está organizado com vistas a uma finalidade. Numa perspectiva teleológica (imanente), todas as coisas teriam valores intrínsecos naturais. A doutrina das causas finais de Aristóteles (século IV a.C.), ao defender que "tudo aquilo que é por natureza existe para um fim" é, por excelência, uma teleologia. Ver ABBAGNANO, op. cit., p.458 e BUNGE, op. cit., p.376.

¹⁸⁹ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.149.

¹⁹⁰ JONAS, *O princípio da vida*, p.11.

Definir fins não é um atributo exclusivamente humano, posto que, já em suas formas mais simples da vida (o mundo inorgânico, por exemplo) o Ser realiza seus fins e ordena os processos físicos em uma direção evolutiva de maneira intrínseca.¹⁹¹ De acordo com Jonas,

[...] ainda que o primeiro início, a associação de moléculas orgânicas, tenha sido um mero acaso e não a realização de uma tendência prévia (o que me parece bastante incoerente), a partir daí a tendência se torna cada vez mais visível: não falo apenas da tendência à evolução (que pode manter-se em repouso durante um lapso de tempo indeterminado), mas principalmente da tendência à existência *em* suas criações.¹⁹²

Mas como Jonas pode justificar que a vida, não apenas a vida humana, mas a totalidade da vida, como sendo intrinsecamente significativa? Para ele – e isso evidencia-se no *Fenômeno da vida* – toda a forma de vida se inclina para a liberdade, pois que o “crescente desenvolvimento das capacidades orgânicas: metabolismo, movimento e apetite, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito” representam uma “escala ascendente de liberdade e risco que culmina no ser humano”. Isso permite intuir uma nova compreensão da unicidade humana, na qual o homem não está metafisicamente isolado.¹⁹³

[...] As grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, e eu e o mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal – já estão germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida, cada uma delas mantendo um precário equilíbrio entre o ser e o não-ser, sempre já trazendo dentro um horizonte de transcendência.¹⁹⁴

É o metabolismo, camada básica de toda existência orgânica, que permite que a liberdade seja reconhecida. Para Jonas, o metabolismo é a primeira forma de liberdade. Esse é, talvez, o ponto mais controverso de sua filosofia e, para tentar explicá-lo, busca demonstrar as implicações teleológicas do metabolismo. Ele concorda com a ciência de que o metabolismo é alguma coisa que distingue o orgânico das formas inorgânicas de vida. Sua interpretação, porém, está repleta de significado metafísico.

¹⁹¹ Cf. BRÜSEKE, Franz Josef. Ética e técnica: dialogando com Marx, Spengler, Junger, Heidegger e Jonas. In: In: SOCITEC e-prints. Florianópolis. v.1,n.1, p.14-28, 2005. p. 25. Disponível em: <http://www.socitec.pro.br/e-prints_vol.1_n.1_etica_e_tecnica.pdf>. Acesso em: 20 mar 2007.

¹⁹² JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.141.

¹⁹³ JONAS, *O princípio da vida*, p.8.

¹⁹⁴ Id.

Para Jonas, o metabolismo sugere uma capacidade para a existência autônoma que distingue a vida orgânica do mundo físico. A capacidade dos organismos para a liberdade – a expressão que ele usa para subjetividade – remonta à independência formal do mundo material.

A liberdade designa “um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que, neste sentido, seja compartilhada por todos os membros da classe dos ‘organismos’, sem ser compartilhada pelos demais”. Assim, a liberdade está relacionada a fatos meramente corporais, um conceito ‘ontologicamente descritivo’, que só pode ser atribuído a vida orgânica. A liberdade, tal como o ‘espírito’ está, desde o início, prefigurado no orgânico.¹⁹⁵

Esse conceito de liberdade apresentado por Jonas, que acompanha a vida em todo seu caminho ascendente, não é uma *história* apenas de êxitos. Existe um fato paradoxal que acompanha a substância viva. Ao se desprender de seu isolamento primordial, da integração geral das coisas no todo da natureza, ao assumir desta forma o privilégio da liberdade orgânica, passa a viver a tensão entre o ‘ser e o não-ser’.

Com o surgimento da vida, a distinção existencial entre existir e não existir começa a ter significado: a vida tende tenazmente a manter-se no plano da existência e isso se dá através da elaboração de habilidosos atos de auto-preservação, cuja única finalidade é evitar seu oposto, ou seja, a morte.

Assim sendo, o drama da vida, momentaneamente suspensa pela sua não existência e negação (morte), dá início à idéia de um propósito existencial que é totalmente estranho para a matéria inorgânica. Para Jonas “o ser é, sob todos os aspectos, um fato polar, e a vida manifesta sem cessar esta polaridade nas antíteses básicas que determinam a sua existência: a antítese do ser e não ser, de eu e mundo, de forma e matéria, de liberdade e necessidade”.¹⁹⁶

Dessa feita, o paradoxo existencial da vida pode ser resumido da seguinte forma: o fato de que a vida carrega dentro dela própria a negação, é o que prevê o último incentivo para sua auto-afirmação e preservação. Uma criatura orgânica diz constantemente ‘Sim’ para a vida (a existência = Ser), o que significa estar constantemente dizendo ‘Não’ para a morte (a não existência = não Ser). A iminente

¹⁹⁵ Cf. JONAS, *O princípio da vida* p.13.

¹⁹⁶ JONAS, *O princípio responsabilidade* p.16.

probabilidade do não ser – a condição existencial de precariedade última da vida – é o que conduz a vida a manter-se na existência. A esse respeito, Jonas afirma que,

[...] vida é essa confrontação explícita do Ser com o não-Ser, pois, na sua carência constitucional decorrente das necessidades metabólicas, cuja satisfação pode falhar, a vida abriga em si toda a possibilidade do não-Ser como uma antítese sempre presente, como ameaça.¹⁹⁷

Trata-se de um aspecto incontestável da série crescente da evolução, na qual o metabolismo assume um papel fundamental. À medida que o metabolismo se desenvolve, o ‘reflexo’ sensitivo se torna cada vez mais claro, por conseguinte, o ‘saber’ aumenta cada vez mais. Em outras palavras, desde a mais obscura sensação que se iniciou em algum recanto dos mais primitivos rebentos da escala animal, ou mesmo com os estímulos mais elementares da sensibilidade orgânica, onde, de alguma maneira são ‘experimentados’ em germe a alteridade, o mundo e o objeto tornam-se subjetivos e provocam uma resposta subjetiva. É no pensamento humano, com sua capacidade de reflexão sobre as escolhas, que essa capacidade atinge o seu ápice, ou seja, a biologia se transforma em ética.¹⁹⁸

A preservação da vida não é reservada apenas aos humanos enquanto humanos. É um imperativo que recai sobre os humanos exatamente pelo fato de que são os seres mais desenvolvidos da natureza, o que lhes confere especial responsabilidade. A obrigação dessa responsabilidade recai sobre o homem, pois, “dentro do mundo conhecido, a capacidade para esta, como para qualquer outra idéia, se manifesta unicamente no humano”.¹⁹⁹

É apenas nos humanos que a interposição da idéia entre sujeito e objeto se torna reflexivo: uma relação explícita entre a auto-consciência do sujeito e objetos, identificados e classificados como tanto. Na imaginação humana é possível fazer presente o que é materialmente ausente. Pela comparação entre as percepções do passado e do presente é possível ao ser humano discernir o verdadeiro do falso. O ser humano tem a capacidade de reconhecer e criar imagens como representações dos objetos, o que é a raiz da sua habilidade de viver sob a luz da imagem de quem é e do que gostaria de ser. Os humanos são, por assim dizer, organismos metafísicos, que tentam compreender seu lugar na existência da qual fazem parte.

¹⁹⁷ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.152.

¹⁹⁸ JONAS, *O princípio da vida*, p.12-13.

¹⁹⁹ Id. p.271.

Só o homem pode compreender o seu valor e posição na natureza e aceitar os deveres que têm como guardiões da natureza.²⁰⁰

Para Jonas o homem precisa reconhecer esse chamado da natureza para ser seu guardião, além do mais, o presente é governado por um imperativo de que se preserve a essência humana para sempre, e isso porque ela é proveniente de um processo natural, que é bom. Por conta disso a responsabilidade humana existe para aquilo que a permitiu vir à existência, ou seja, para com a natureza em si, e, primeiramente, com os outros seres humanos. Ao tentar justificar a responsabilidade para com as futuras gerações, uma responsabilidade não-recíproca, Jonas o faz utilizando uma comparação com o dever que os pais têm para com os filhos, o que para ele seria o arquétipo de toda a ação responsável, e que se encontraria poderosamente implantado pela natureza nos seres humanos.²⁰¹

O dever para com os filhos tem por base instintos e sentimentos poderosos. Jonas chama a atenção para essa obrigação quando diz que a visão de um recém-nascido, “cujo simples respirar [já] dirige um ‘dever’ irrefutável ao entorno, o de dele cuidar”²⁰², pois, “com cada criança que nasce recomeça a humanidade em face da mortalidade, e nesse sentido também está em jogo a sobrevivência da humanidade”.²⁰³

O grande problema que se instaura para Jonas, nesta perspectiva, é extrapolar o altruísmo existente nas relações entre pais e filhos para o conjunto da sociedade e – mais difícil ainda – para a humanidade futura. Para isso se apóia na metafísica, ou seja, o imperativo da obrigação de ser e de continuar sendo (no futuro) não deriva de uma doutrina do agir, mas, “da metafísica como doutrina do Ser, da qual a idéia do homem faz parte”.²⁰⁴

O fundamento da responsabilidade que se tem para com filhos não é um relacionamento ôntico para com eles em particular, mas um dever para com toda a humanidade: a idéia de humanidade é parte de uma idéia contida nos propósitos da natureza. O bem em si é a natureza vivente, incluindo a humanidade como sendo a mais alta expressão dos propósitos da natureza.

²⁰⁰ Cf. LAWRENCE, Vogel. Does environmental ethics need a metaphysical grounding? In: The legacy of Hans Jonas. 01 Jan. 1995. Disponível em: <<http://www.highbeam.com>>. Acesso: 26 jan. 2007.

²⁰¹ JONAS, *O Princípio responsabilidade*, p.90.

²⁰² JONAS, *O princípio da vida*, p.220.

²⁰³ Id. p.224.

²⁰⁴ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.95.

Por que cuidar de uma humanidade futura e do planeta? Pelo dever de se “manter aberto o horizonte da possibilidade, que no nosso caso, foi dado junto com a existência da espécie”. Para tanto, é necessário que se garanta a “existência da humanidade em um ambiente satisfatório”,²⁰⁵ ou seja, o “futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*”.²⁰⁶

Os homens não são *aliens* acoplados a uma máquina sem vida, mas cidadãos de uma comunidade biótica abundante de vida. A existência humana está, portanto, intrinsecamente ligada à sobrevivência da natureza.

3.2 A TECNOLOGIA COMO UM PROBLEMA ÉTICO

Toda a argumentação de Jonas a favor de uma ética para a civilização tecnológica se funda na premissa de que a técnica é o exercício de um poder humano e, por isso, como todo agir humano, está exposta a uma avaliação moral. Em oposição ao intento de enfrentar a aventura humana exclusivamente com meios técnicos, o projeto de uma ética para a civilização tecnológica representa indubitavelmente uma alternativa. Se a “ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza modificada do agir humano [pela ciência e tecnologia] também impõe uma modificação na ética”.²⁰⁷

Com as modernas tecnologias, poder-se-ia dizer que a humanidade teria atingido o ideal *baconiano* - da dominação da natureza pela técnica científica. Atribui-se a Francis Bacon a concepção do lema ‘saber é poder’, que revela sua firme disposição de ânimo em fazer dos conhecimentos científicos um instrumento prático de controle da realidade.²⁰⁸ Mais tarde, seguindo uma orientação semelhante, René Descartes, na sexta parte do seu *Discurso do Método*, afirmou que era possível ao homem chegar a conhecimentos que fossem úteis à vida e que a aplicação desses conhecimentos transformaria os homens em “senhores e possuidores da natureza”.²⁰⁹ Tanto para Bacon como para Descartes, a atuação da ciência, que ainda estava em fase inicial, visava o bem estar da humanidade e à

²⁰⁵ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.232-233.

²⁰⁶ JONAS, *O princípio da vida*, p.229.

²⁰⁷ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.29.

²⁰⁸ Ver REALE; ANTISERI, op. cit., vol. II, p.329.

²⁰⁹ DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p.69.

produção de descobertas que facilitassem a vida humana na Terra, e anunciava a promessa de vida melhor. No entanto, para Jonas,

[...] O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos.²¹⁰

Sabe-se que o desenvolvimento científico e tecnológico da segunda metade do século XX contribuiu para criar o ‘mito da autonomia da ciência’, elevando, em muito, seu status face às outras formas de conhecimento, incorporando inclusive uma espécie de caráter ideológico, “que assume em si todas as esferas da cultura”.

211

Jonas denuncia essa ‘autonomia da técnica’, ao lembrar que,

[...] os desenvolvimentos tecnológicos postos em marcha pela ação tecnológica com objetivos de curto prazo tendem a se autonomizar, isto é, a adquirir sua própria dinâmica compulsiva, com um crescimento espontâneo graças ao qual, como dissemos, eles se tornam não só irreversíveis como também autopropulsionados, ultrapassando de muito aquilo que os agentes quiseram e planejaram. Aquilo que já foi iniciado rouba de nossas mãos as rédeas da ação, e os fatos consumados, criados por aquele início, se acumulam, tornando-se a lei da sua continuação.²¹²

Ele se aproxima, nesta perspectiva, novamente de seu mestre Heidegger, que ensinava que o mundo humano tinha se transformado em um universo técnico, no qual todos estão presos. Ao abordar a questão da técnica, Heidegger chamou a atenção para o fato de que, “este homem ameaçado [pela técnica] se arroga como figura do dominador da terra”, mas que, no entanto, “o homem de hoje, na verdade, justamente não encontra mais a si mesmo, isto é, não encontra mais sua essência”.²¹³ Trata-se, assim, de uma civilização que se consoma e se consome ao nível exclusivo do ‘fazer’ e na qual o ‘compreender’ torna-se obsoleto e sem sentido.

Se, antes da revolução industrial, a técnica era um tributo prestado à necessidade, agora é a mais significativa tarefa humana. O *homo faber* adquiriu o primado sobre o *homo sapiens*. Nada é mais ameaçador do que este sucesso da

²¹⁰ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.21.

²¹¹ MARCUSE, Herbert. Apud HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1993. p.49.

²¹² JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.78.

²¹³ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Cadernos de Tradução*, n.2. São Paulo: USP, 1997. p.40-93.

tecnologia. O domínio da natureza pelas ciências e pelas tecnologias se transforma no projeto central das sociedades modernas. A técnica, antes um simples meio, passa a ser, enquanto moderna tecnologia, a própria finalidade.

Hoje é quase impossível agir independentemente da tecnologia – o que implicaria na idéia de prioridade das intenções [fins à procura de meios adequados]; o que acontece é que a escolha dos fins é grandemente determinada pelas tecnologias disponíveis. Ou seja, “a técnica moderna propõe ela própria finalidades inéditas, que não seria possível imaginar antes do seu aparecimento”. Em muitas situações, “a técnica **impõe** à ação finalidades inéditas”.²¹⁴

O medo de um mundo ‘coisificado’, de uma civilização tecnológica altamente equipada, mas que estaria regredindo intelectual e espiritualmente, desde longo tempo, é muito forte no pensamento de muitos filósofos. A técnica e seu *modus vivendi*, (cálculo, planejamento, etc.), não seria mais um meio, um instrumento do qual o homem moderno se serviria para seus objetivos. Ela já teria transformado internamente o ser humano, pois como aludiu Heidegger:

[...] Toda a nossa existência sente-se, em toda parte – uma vez por diversão, outra vez por necessidade, ou incitada ou forçada –, provocada a se dedicar ao planejamento e cálculo de tudo. O que fala nesta provocação? Emana ela apenas de um arbitrário capricho do homem? Ou nos aborda nisso já o ente mesmo, e justamente de tal modo que nos interpela na perspectiva de sua planificabilidade e calculabilidade? Então até mesmo o ser estaria sendo provocado a manifestar o ente no horizonte da calculabilidade? Efetivamente. E não apenas isto. Na mesma medida que o ser, o homem é provocado, quer dizer, chamado à razão para armazenar o ente que aborda como fundo de reserva para seu planificar e calcular e realizar esta exploração indefinidamente.²¹⁵

Heidegger defendia a idéia de que a essência da técnica moderna residia no fato de que consistia numa *provocação* que colocava a natureza em estado de ‘fundo’ disponível para uso humano. Não mais é permitido à Natureza ‘acontecer’ e sim que ela se anuncie de alguma forma comprovável por cálculo e que permaneça à disposição, como uma espécie de sistema de informação.²¹⁶

Ao mesmo tempo, aludia a um dispositivo envolvente da ação – desfazendo desse modo a antiga oposição entre sujeito humano ativo e objeto não humano

²¹⁴ LADRIÈRE, Jean. Prefácio. In: DUBREUIL, Bertrand Hériard. *Imaginário técnico e ética social: ensaios sobre o ofício de engenheiro*. Lisboa: Instituto Piaget, sd. p.12. Grifo nosso.

²¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto, a filosofia?* : Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Duas Cidades, 2006. p.46-47.

²¹⁶ HEIDEGGER, A questão da técnica, p.20.

(natureza) passivo e inteiramente submisso à ação instrumental. A natureza provocada oferece certas respostas, que exigem outras ações por parte do ser humano, e ambos acabam por se ‘indiferenciar’, imersos que se encontram numa total disponibilidade.

A natureza foi provocada e continua sendo provocada pela técnica, sob pena de todo o sistema sucumbir. Um círculo vicioso: provocação, provisão e garantia da provisão. Heidegger denomina como *armação* ou *dispositivo* (*das Gestell*), designação sua para a civilização técnica em que tudo se relaciona com tudo, “à maneira de um sistema cibernético auto-regulado com efeitos reativos”.²¹⁷

O *dispositivo* é a essência da técnica moderna. Embora tendo sido criado pelo ser humano, acaba por tornar-se o destino da humanidade, suprimindo sua liberdade em relação a ele. Heidegger apontava para o grande perigo de uma vida – a vida dentro do dispositivo – vir a tornar-se unidimensional e sem alternativas. Nesta perspectiva começa o problema central da questão da técnica. Sujeito livre? Autônomo? Que sujeito?

Se o predomínio da dimensão ‘fabricante’ invadiu o domínio da ética, agora é preciso restabelecer o equilíbrio. A urbanização tornou-se universal, fazendo desaparecer as fronteiras entre a cidade e o campo. A obra humana alargou-se ao mundo inteiro e a natureza cada vez mais se confina a ‘reservas naturais’.

O domínio sobre a natureza, porém, veio acompanhado de inúmeros resultados inesperados. A incrível extensão do poder alcançado pelo progresso técnico-científico, e da necessidade imperativa do seu emprego, conduziu a humanidade a uma espécie de impotência em administrar as conseqüências imprevisíveis e – muitas vezes – destrutivas deste mesmo progresso. Hans Jonas chama a atenção para este complicado paradoxo. Para ele,

[...] Bacon não poderia imaginar um paradoxo desse tipo: o poder engendrado pelo saber conduziria efetivamente a algo como um “domínio” sobre a natureza (ou seja, à sua superutilização), mas ao mesmo tempo a uma completa subjugação a ele mesmo. O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação em apocalipse.²¹⁸

Para Jonas, se, durante muito tempo, a entidade ‘homem’ aparece como constante e situada fora do campo da *techné* transformadora, hoje as modernas

²¹⁷ HEIDEGGER, Ibid. p.65.

²¹⁸ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.236-237.

tecnologias, particularmente as biotecnologias, são capazes de introduzir elementos completamente novos e fazer, do homem, o objeto do seu agir. “O próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e o confeccionador de todo o resto”.²¹⁹ O prolongamento da vida, o controle do comportamento humano e a manipulação genética testemunham de forma contundente esse salto qualitativo no agir humano.²²⁰

Um primeiro aspecto analisado por Jonas diz respeito às possibilidades de prolongamento da vida. Os avanços da medicina atual permitem uma extensão da vida para muito além do que tradicionalmente se pensou. A mortalidade que, até então, era o outro lado da natalidade, uma resposta da natureza à procriação, passou a ter um outro significado. O seu sentido tem, pois, de ser ponderado na esfera de decisão, como o mostram as problemáticas da gerontologia e da eutanásia. A questão ‘por quanto tempo vou querer viver?’ traz grandes implicações éticas, que envolvem o próprio processo de sucessão das gerações. A morte passou a ser vista apenas como uma disfunção orgânica, algo tratável e deslocável, e ‘não como algo necessário, consubstancial à natureza’. ‘Até que ponto isso é desejável?’ é o grande questionamento de Hans Jonas, posto que morrer está relacionado intrinsecamente ao nascimento.²²¹

Uma outra questão abordada por Jonas é em relação ao controle do comportamento humano, seja pelo uso de drogas ou por intervenção direta no cérebro com implantes de *chips* ou manipulações genéticas, fato que é, hoje, tecnicamente possível. Como proceder diante desse desafio ético inusitado? Jonas considera que as categorias éticas anteriores “não estão equipadas para julgar sobre o controle da mente mediante agentes químicos ou influxos elétricos diretos sobre o cérebro por implantação de eletrodos”, e alerta que existe um distanciamento muito curto entre aliviar a dor de um paciente e ‘aliviar’ a sociedade de certos comportamentos individuais nefastos causados por alguns de seus membros.²²² Estaria a humanidade no limiar de um “Admirável Mundo Novo”?²²³

²¹⁹ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 57.

²²⁰ Cf. RUSS, op. cit., p. 97-98. Ver também MITCHAM, Carl. *Thinking through technology: the path between engineering and philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. p.104-105.

²²¹ JONAS, Id., p.58.

²²² Id., p.60.

²²³ Romance de Aldous Huxley, “*O Admirável Mundo Novo*”, foi publicado pela primeira vez em 1932; tornou-se um best seller nos anos 50. Huxley apresenta a visão de um mundo onde os seres

Uma terceira abordagem é em relação à manipulação genética. Jonas não trata diretamente dela, por considerá-la muito extensa e complexa. Entretanto, deixa algumas questões que provocam uma reflexão mais profunda, antecipando as atuais e preocupantes discussões da Bioética. “Quem serão os escultores desta imagem [o homem geneticamente modificado], segundo quais modelos e sobre a base de quais conhecimentos?” e quem tem o “direito de experimentar com seres humanos?”²²⁴

Sendo assim, nem a ‘natureza’ nem a ‘natureza humana’ podem ser tomadas como dados últimos e imutáveis para, com base neles, erguer-se uma avaliação ética dos efeitos da ação tecnológica. A tendência utópica e o poder da tecnologia exigem escolhas no que antes eram especulações. A grandeza do poder tecnológico modificou totalmente a distância entre questões próximas e remotas, entre as esferas da prudência e da sabedoria. Exige-se, dessa forma, uma nova responsabilidade, co-extensa à escala da excessiva grandeza do poder humano, na qual, cada escolha imediata exija o conhecimento das suas conseqüências remotas.

Jonas também retoma a discussão sobre a neutralidade das tecnologias e dos artefatos tecnológicos. Bruno Latour já havia levantado a questão ao dizer que o desenvolvimento tecnológico contemporâneo foi facilitado pela crença de que a tecnologia é inerte, ou seja, é independente de valores históricos, políticos e culturais. O não questionamento dos motivos e conseqüências dos usos da tecnologia pode ter proporcionado seu acelerado desenvolvimento, a despeito de todos os efeitos colaterais que surgiram. A crença na ‘neutralidade’ da tecnologia ainda predomina em muitos meios que a desenvolvem.²²⁵

É uma concepção presente nos escritos de Aristóteles; uma divisão das atividades humanas em três grupos: ciências produtivas (*poiésis*), ciências práticas (*práxis*) e ciências teoréticas, contemplativas ou teóricas (*theoria*). Para o eminente filósofo grego, apenas o segundo grupo, o da *práxis*, se envolvia com as questões éticas. A *poiesis* era considerada eticamente neutra e a *theoria* também ficava a parte deste tipo de discussão.²²⁶

humanos são programados na proveta, no que diz respeito à sua felicidade e profissão. Neste mundo, o destino é não ter destino fechado em um sistema totalitário, sem nenhuma política, apenas com a técnica. HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. 2.ed. São Paulo: Globo, 2003.

²²⁴ JONAS, O *princípio responsabilidade*, p.54.

²²⁵ LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

²²⁶ Aristóteles dividia as ciências em três grupos: (1) As ciências produtivas – a *poiésis* (ποίησις), termo grego usado para designar produção, manufatura – são as que estudam as ações humanas que se produzem fora do sujeito e cuja finalidade é a produção de um objeto, de uma obra. Pertencem a este grupo a medicina (cujo fim é produzir a saúde ou a cura), arquitetura (cujo fim é a

O progresso tecnológico dotou o homem de poder de ação que ultrapassa, em muito, tudo o que poderia ter sido suposto anteriormente. O aparecimento das novas tecnologias, propiciadoras de um crescimento brutal dos poderes humanos (de um homem que é ao mesmo tempo sujeito e objeto de suas próprias técnicas), fez surgir o receio das nefastas conseqüências dos grandes poderes tecnológicos em ação. Por esta razão, não há mais espaço para argumentações em torno da neutralidade da ciência e da técnica.

Para Jonas, o primeiro grande problema reside na crença de que todo o domínio das relações da esfera cultural da técnica – com exceção da medicina – é tradicionalmente considerado eticamente neutro, em outras palavras, “a atuação sobre os objetos não humanos não constituía uma questão de relevância ética”.²²⁷

Jonas atribui essa concepção à crença de que a atividade produtiva afetava de forma muito escassa a natureza das coisas e não significava um dano permanente à integridade do seu objeto, o conjunto da ordem natural. O fato de que a técnica, enquanto atividade, era entendida como um tributo pago à necessidade e não como algo que se auto-justificava, envolvendo grande esforço e participação da humanidade, também contribuiu para afastá-la das questões éticas.

Não apenas a questão da neutralidade da técnica é problemática, mas também a ciência deve ser questionada quanto às suas orientações axiológicas. É sempre bom lembrar que, freqüentemente, os discursos políticos envolvendo os usos das tecnologias buscam sua legitimação a partir de elementos científicos, ou seja, o aval da ciência.

edificação de alguma coisa), a mecânica, a utilização da matemática para a agrimensura e para o comércio, o artesanato, o próprio comércio, a pintura, a escultura, enfim, todas as atividades humanas técnicas e artísticas que resultam em um produto ou uma obra. (2) As ciências práticas – a práxis (πρᾶξις), palavra grega para ação – estudavam as práticas humanas enquanto ações que tinham nelas seu próprio fim; cuja finalidade era dirigir as ações humanas. Eram elas: a ética, a economia e a política. A práxis era considerada superior à poiésis, porque continha em si suas próprias metas, aproximando-as assim da auto-suficiência, muito admirada pelos gregos. (3) As ciências teoréticas (θεωρητικός) – contemplativas ou teóricas. Teoria em grego significava contemplação da verdade e os objetos de seu estudo eram as coisas que existem por si mesmas, independentemente de qualquer ação concreta, moral, econômica ou política. Em outras palavras: as coisas da natureza e as coisas divinas. Assim sendo, a física, a matemática e a metafísica faziam parte deste grupo. Quem se dedicasse ao estudo das ciências teóricas precisava apenas da sua própria mente, tornando-se um tipo mais auto-suficiente de indivíduo, o ser humano superior - o filósofo. Sobre a classificação das ciências de Aristóteles. Cf. MÁRIAS, *History of philosophy*, 1967, p.61-62; e também: “Episteme” em Aristóteles; PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*; 1974, p.77-79.

²²⁷ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.21.

Há, portanto, a necessidade da regulamentação, através de normas, do emprego de todo esse poder tecno-científico. Mas que orientação ética seria capaz de fazê-lo?

3.3 UM NOVO PAPEL PARA A ÉTICA

Os enormes poderes tecnológicos, hoje, à disposição da humanidade, podem estar transformando a condição do agir humano. Esses poderes exigem um novo tipo de reflexão ética, que vem acompanhada de um questionamento sobre a adequação das teorias ética tradicionais. Ou seja, essas teorias ainda são aplicáveis em um mundo tão tecnologicamente transformado?

Neste ponto, um aspecto que merece destaque tem relação com a questão dos danos e perigos associados às modernas tecnologias (apresentado no capítulo 2)²²⁸. Partindo-se da premissa que, um dano é uma ‘coisa ruim’, um mal em si, cai-se em um problema central da ética, que é a questão do mal. É notório que quase todos os sistemas éticos estão envolvidos com a questão da beneficência – promover o bem – e não maleficência, evitar o mal. Em termos práticos, evitar causar dano (um mal) a outrem é uma questão de ordem moral, cujas motivações, princípios norteadores e adesão a esses princípios, são questões de interesse para a ética.

Se, nas sociedades pré-modernas, por exemplo, o dano era avaliado em uma dimensão espaço-temporal sempre próxima à ação que o teria causado, nas sociedades atuais isso não ocorre nesta direção, pois há a grande dificuldade para se avaliar as conseqüências de longo prazo das ações que acontecem a partir de um vetor tecnológico. Como avaliar, hoje, os efeitos em longo prazo dos experimentos genéticos? Como saber as conseqüências futuras, provavelmente danosas, do ruído dos aviões que sobrevoam as grandes cidades (particularmente para a população próxima)? Como medir, hoje, os efeitos da poluição que atinge as pessoas desde o momento de seu nascimento? Como prever, com segurança, os verdadeiros impactos da concentração de gases do ‘efeito estufa’ na atmosfera? Fica, pois, claro que são questões de difícil resposta. Giddens, já mencionado, ao discorrer sobre os riscos e perigos do mundo moderno, aponta para as mais

²²⁸ Ver 2.3 A Problemática Ambiental e os Novos Desafios para a Ética, p.63; 2.3.1 Falência ambiental e risco tecnológico, p.66.

diversas situações, nas quais a capacidade de previsibilidade humana é posta em cheque, pois existem 'lacunas de conhecimento' que impedem as certezas ao se lidar com os riscos, potenciais causadores de danos.²²⁹

Para Jonas, as premissas éticas conhecidas já não são válidas e cabe ao homem refletir sobre sua condição moral frente à mudança da natureza da ação humana, tecnologicamente potencializada²³⁰, em outras palavras, “a natureza qualitativamente nova de muitas das nossas ações descortinou uma dimensão inteiramente nova de significado ético, não prevista nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional”.²³¹

Ele chama a atenção para o fato de que, nas éticas tradicionais, os efeitos positivos e negativos resultantes do agir humano só eram considerados num limite espaço-temporal próximo ao agir.

[...] O alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto, e limitado o controle sobre as circunstâncias. O comportamento correto possuía seus critérios imediatos e sua consecução quase imediata. O longo trajeto das conseqüências ficava ao critério do acaso, do destino ou da providência. Por conseguinte, a ética tinha a ver com o aqui e agora, como as ocasiões se apresentavam aos homens, com as situações recorrentes e típicas da vida privada e pública. O homem bom era o que se defrontava virtuosa e sabiamente com essas ocasiões, que cultivava em si a capacidade para tal, e que no mais conformava-se com o desconhecido.²³²

E também, “nenhuma ética anterior tinha de levar em consideração a condição global da vida humana, o futuro distante e até mesmo a existência da espécie”.²³³ Os efeitos remotos eram relegados ao acaso. É neste tocante que reside toda a diferença, pois que, para Jonas, a ação humana, tecnologicamente potencializada, pode danificar irreversivelmente a natureza e o próprio homem. Têm-se, desta forma, uma nova dimensão para a responsabilidade – não prevista pelas éticas tradicionais – que seja capaz de interagir com novas ordens de grandeza em termos de conseqüências futuras para a ação humana.

Jonas alerta para o fato de que,

[...] Nenhuma ética tradicional nos instrui, portanto, sobre as normas do “bem” e do “mal” às quais se devem submeter as modalidades inteiramente

²²⁹ GIDDENS, op. cit., p.126-127.

²³⁰ JONAS, *Ética, medicina e técnica*, p.27.

²³¹ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 29.

²³² JONAS, *Ética, medicina e técnica*, p.36-37.

²³³ Id., p.40.

novas do poder e de suas criações possíveis. O novo continente da práxis coletiva que adentramos com a alta tecnologia ainda constitui, para a teoria ética, uma terra de ninguém.²³⁴

O bom e o mau geralmente se referiam aos bens próximos. Em uma perspectiva de longo prazo, *tudo* era considerado destino ou providência. As ‘máximas tradicionais’ dos filósofos e cientistas referiam-se ao imediato, em que todos partilhavam um tempo presente comum. O conhecimento requerido para a ação era o disponível para o bom senso e para a simples prudência, sem necessidade de ciência. Decerto que filósofos como Kant, Descartes e Aristóteles valorizavam o lado cognitivo da moral, mas convém ter em foco que o escasso poder tecnológico não exigia preocupação para com o futuro, ainda distante, da humanidade, mesmo porque não havia a teia de mecanismos tecnológicos que atualmente se faz presente em todos os recantos do planeta.

As tradições éticas clássicas são insuficientes para darem suporte ao desenvolvimento tecnológico e também ao conhecimento que se tem, atualmente, sobre as conseqüências das novas tecnologias. Deve-se ir além das *deontologias* e *teleologias*²³⁵, tal como abordadas anteriormente, para buscar uma ética de responsabilidade que incorpore a compreensão dos sistemas sociais e ecológicos e coloque maior ênfase nas ações, mais do que nas intenções e conseqüências.

Diversos traços, comumente aceitos, do agir moral precisam ser revistos. As raízes históricas da ética se estabeleceram a partir das relações entre indivíduos e membros de uma dada comunidade. A ética sempre envolveu as relações entre pessoas, incluindo o trato para consigo mesmo. A História, porém, aponta para a necessidade de extensão e expansão da ética. Da mesma forma que, nos últimos séculos, as diferentes teorias éticas assumiram um caráter de inclusão mais universal, procurando contemplar todas as pessoas (embora escravos e mulheres não fizessem parte das preocupações éticas de algumas teorias clássicas), hoje em dia as formulações éticas tendem a incorporar não somente os seres humanos, mas também a natureza e as gerações futuras.

²³⁴ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.21.

²³⁵ Vázquez considera que os pensadores éticos contemporâneos dividem as teorias éticas em dois gêneros: deontológicas e teleológicas. Uma teoria ética recebe o nome de deontológica (déon, em grego, dever) quando a obrigatoriedade de uma ação não depende das conseqüências da própria ação, mas de princípios, normas e deveres estabelecidos a priori. Uma teoria teleológica (télos, em grego, fim) pauta-se pelo fato de que a obrigatoriedade de uma ação é derivada unicamente das suas conseqüências. Cf. VÁZQUEZ, op. cit., p.163.

A História da Filosofia na cultura ocidental comporta uma ética antropocêntrica e simétrica e abarca as relações entre as pessoas.

No entanto, as concepções clássicas de ética não propiciam bases ao homem hodierno para lidar com as novas possibilidades de sua intervenção, como, por exemplo, as difíceis questões trazidas pelo poder de destruição das armas nucleares e pelos experimentos ligados às mais diversas formas de manipulação genética, posto que não eram tangíveis em épocas anteriores. A ética deve, portanto, ser renovada e ampliada em larga medida. Os antigos preceitos, tais como o amor ao próximo, podem (e devem) permanecer, mas o escopo da ética deve abarcar, na atual conjuntura, outros horizontes.

A capacidade de intervenção humana sobre a natureza atribui ao homem um poder imenso, e Jonas questiona “se estamos qualificados para esse papel demiúrgico”, ou seja, “a questão mais grave que se pode colocar para o homem, que se descobre subitamente de posse de tal poder sobre o destino”.²³⁶

Situações sem precedentes, relacionadas à crise ambiental e ao risco tecnológico estão provocando mutações no que concerne ao agir humano. Situações que até então estavam em esfera exterior à vontade, tidas como produtos do acaso, catástrofes naturais, por exemplo, hoje podem ser reportadas, em certo ângulo, às conseqüências das ações humanas. Isso se deve, em especial, ao grande avanço tecnológico conquistado pela civilização atual.

A crise ambiental contemporânea colocou em xeque teorias clássicas, pois, são teoricamente insuficientes para resolver os dilemas que ora são colocados em discussões. As questões concernentes à sobrevivência do planeta exigem reformulações. Evidencia-se, cada vez mais, que as doutrinas éticas e políticas tradicionais carecem de séria atualização, pois têm como base premissas sobre a condição humana que a atualidade tecnológica alterou profundamente.

O alcance do agir humano foi modificado pelo desenvolvimento e estão relacionadas ao potencial tecnológico moderno e às deformações ideológicas introduzidas na modernidade.

As teorias éticas tradicionais desenvolveram-se em uma época que, a atmosfera e os oceanos pareciam recursos ilimitados, e as responsabilidades e os danos eram, de modo geral, claros e bem definidos. Se um homem agredisse outro,

²³⁶ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.42.

era bem claro e definido quem agredia e quem era agredido. Atualmente, os problemas na camada de ozônio e das mudanças climáticas, por exemplo, trouxeram à tona uma nova e inusitada espécie de dano moral. Ações atuais corriqueiras, como um nova-iorquino que, ao usar desodorante aerossol (que contém CFC – clorofluorcarboneto - um composto de gás nocivo) pode estar provocando a morte, por câncer de pele, muitos anos mais tarde, pessoas que vivem em Punta Arenas, no Chile; qualquer indivíduo que dirige um carro, o motor do automóvel está liberando dióxido de carbono, que aumenta os problemas do efeito estufa e, em longo prazo, está provocando, de certa maneira, as inundações em Bangladesh. Como mudar a ética para que possa nortear essa nova situação?²³⁷

Dos grandes empreendimentos tecnológicos, tais como usinas nucleares, às mais modestas ações cotidianas, como dirigir um carro ou usar aerossol, tudo parece contribuir para algum tipo de impacto ambiental, muitos deles, tomados nas devidas proporções, virtualmente catastróficos.

Outro ponto interessante trazido à baila por Jonas diz respeito à questão abordada na seção anterior, de que

[...] Todo o trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techne* (habilidade) era – à exceção da medicina – eticamente neutro, considerando-se tanto o **objeto** quanto o **sujeito** de tal agir: do ponto de vista do objeto, porque **a arte só afetava superficialmente a natureza das coisas**, que se preservava como tal, de modo que não se colocava em absoluto a questão de um dano duradouro à integridade do objeto e à ordem natural em seu conjunto; do ponto de vista do sujeito, porque **a *techne*, como atividade, compreendia-se a si mesma como um tributo determinado pela necessidade e não como um progresso que se auto justifica como fim precípua da humanidade**, em cuja perseguição engajam-se o máximo esforço e a participação humanos. A verdadeira vocação do homem encontrava-se alhures. Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo.²³⁸

Considerando que a ética até então “dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica”, Jonas sugere que o escopo da ética deve se alargar e incluir em suas preocupações as relações entre os seres humanos e o mundo não humano, envolvendo os animais, a natureza e, até mesmo – aqui talvez uma nova instância – os artefatos tecnológicos.²³⁹

²³⁷ SINGER, *Um só mundo*, p.26.

²³⁸ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.35. Grifo nosso.

²³⁹ Id.

As teorias éticas tradicionais trataram o campo das relações intra-humanas imediatas, atualmente, porém, torna-se necessário,

[...] repensar os princípios básicos da ética. Procurar não só o bem humano, mas também o bem de coisas extra-humanas, ou seja, alargar o conhecimento dos “fins em si mesmos” para além da esfera do homem e fazer com que o bem humano incluísse o cuidado delas.²⁴⁰

O cuidado para com as coisas extra-humanas inclui a natureza, que deve ter uma significação ética própria, autônoma e independente da condição de mero meio para as satisfações das necessidades humanas. Rompe-se, assim, com a milenar tradição que colocou o homem na condição de ápice da criação, imagem e semelhança de Deus, e com pleno domínio sobre a natureza.

Nessa nova ética concebida por Jonas, a responsabilidade assume condição fundamental: “a natureza como uma responsabilidade humana é seguramente o *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada”.²⁴¹

Foi Max Weber quem primeiro apresentou os pontos de vista para uma ética de responsabilidade; estabeleceu a reconhecida distinção entre ‘ética de convicção’ e ‘ética de responsabilidade’. Para ele, enquanto os adeptos da ética de convicção se orientam por imperativos de consciência – decorrentes da aplicação imediata de valores anteriormente eleitos (princípios ou ideais), os que seguem uma ética de responsabilidade se guiam por uma análise de riscos, que decorre de alcançar os fins almejados (finalidade) ou conseqüências presumidas. A ética de responsabilidade sempre se pergunta pelos resultados das ações e exige uma resposta pelas conseqüências do agir.²⁴²

O homem de responsabilidade orienta suas convicções ou princípios, a uma conduta que leve em consideração as conseqüências e efeitos do que diz e faz, de maneira que seus atos não provoquem catástrofes. É a ética do ‘político’, cuja tarefa específica seria para com o futuro e a responsabilidade diante do futuro.

Igualmente no pensamento de Hans Jonas - a responsabilidade é um conceito chave. Convém, no entanto, lembrar que, nas éticas tradicionais – e a formulação de Weber pode ser nelas inserida – a responsabilidade acontece em uma dimensão espaço-temporal limitada. Só se é responsável por aqueles que estão

²⁴⁰ JONAS, *Ética, medicina e técnica*, p.40. Ver também JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.35.

²⁴¹ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.39.

²⁴² WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968. p.114.

num horizonte próximo (física e temporalmente) do agente moral. O futuro longínquo não faz parte das preocupações das éticas tradicionais. Como resolver esse impasse? Como incorporar as gerações futuras nas preocupações morais do presente?

Ao ser referir à responsabilidade, Jonas vai além do que costumeiramente se estabelece nos encontros internacionais que discutem o futuro da humanidade, nos quais é afirmada a necessidade da responsabilidade face às gerações futuras.²⁴³ Ao cogitar sobre as gerações futuras, que poderiam não existir, Jonas responde de forma visceral e teleológica²⁴⁴. Sua finalidade é encontrar o ideal grego de medida, de austeridade, moderação, contenção e limite, únicos elementos capazes de conter a *hybris* humana destruidora. Para Jonas, o homem é sempre responsável pelo devir e pelo futuro.²⁴⁵

Jonas não deprecia as tradicionais prescrições de caridade, honestidade, virtude e justiça, pois todas mantêm seu valor no dia-a-dia e nas relações pessoais. Mas, o predomínio crescente da ação coletiva, ou da soma das ações dos indivíduos, teve a sua natureza modificada, e todos os atos e feitos são, agora, passíveis de serem potencializados pelo imenso poderio tecnológico disponível. Há, portanto, a exigência de uma nova e radical responsabilidade. Para ele,

[...] as antigas prescrições da ética “do próximo” – as prescrições da justiça, da misericórdia, da honradez, etc. – ainda são válidas, em sua imediatividade íntima, para a esfera mais próxima, quotidiana, da interação humana. Mas essa esfera torna-se ensombrecida pelo crescente domínio do fazer coletivo, no qual ator, ação e efeito não são mais os mesmos da esfera próxima. Isso impõe à ética, pela enormidade de suas forças, uma nova dimensão, nunca antes sonhada, de responsabilidade.²⁴⁶

Nesse ponto ele está muito próximo de Paul Ricoeur²⁴⁷, para quem a idéia de responsabilidade vigente atualmente aproxima-se muito mais de uma limitada noção jurídica que de um conceito moral abrangente. Ou seja, a única preocupação recai

²⁴³ As preocupações com as gerações futuras foram ratificadas em um documento publicado em 1987 pela Comissão Mundial Sobre o Meio Ambiente, sob o título “Nosso Futuro Comum”, também conhecido como Relatório Brundtland. O texto trata de um desenvolvimento capaz de “suprir as necessidades da geração presente sem afetar a habilidade das gerações futuras de suprir as suas”. BRUNDTLAND, Harlen G. *Our Common Future* (The Brundtland Report). Oxford: Oxford University Press, 1987.

²⁴⁴ A definição de Teleologia encontra-se na ref. 188, p.87.

²⁴⁵ Cf. LEIS, *A modernidade insustentável*, p.217.

²⁴⁶ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.39.

²⁴⁷ Cf. RICOEUR, Paul. *The concept of responsibility: an essay in semantic analysis*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. Ver também: *Fragility and Responsibility*, *Philosophy and Social Criticism* 21, 5/6, 1995, p.15-22.

sobre qual é a responsabilidade da ação de alguém, quando esta ação causa algum tipo de dano. Nesse contexto, quem causa dano deverá responder por ele, reparando-o. Ricoeur chama a atenção para as limitações dessa visão de responsabilidade e sugere uma espécie de ‘responsabilidade social e coletiva’, na qual o sentido tradicional (imputação) deveria ser transposto para um outro, que tenha nos conceitos de cuidado e prudência (previsão e avaliação das implicações da ação) sua tônica principal. Isso se deve à expansão dos riscos – muitos, incalculáveis – provenientes do imenso potencial tecnológico que se tem em mãos, hoje em dia.

Ricoeur argumenta que, neste cenário tecnológico, as conseqüências das ações humanas podem se propagar no futuro e que, muitas vezes, as intenções, mesmo quando positivas, podem fugir do controle. O efeito da ação pode, mesmo quando impulsionada por uma boa intenção, ser, no futuro, catastrófico. Exercer a responsabilidade desta natureza requer não apenas a capacidade de avaliação moral, mas também conhecimentos científicos sobre os efeitos das ações presentes em relação ao ambiente, avaliando suas conseqüências para o futuro. Ricoeur se aproxima do conceito de *phronésis* (prudência), de Aristóteles, (sabedoria na deliberação, decisão e ação), que deveria se transformar num princípio geral *a priori* sob o qual se construiriam as responsabilidades individuais e coletivas.

Jonas também retorna ao conceito de prudência. A prudência considera a existência do acaso, da incerteza, do risco, do desconhecido, componentes da realidade científica em que a modernidade está imersa. É ela – prudência - que possibilita certa previsibilidade para com o futuro, tão necessária na discussão dos resultados da ciência e da tecnologia. A prudência, também, determina o que é necessário escolher e o que é necessário evitar. O grave e nocivo equívoco está, na maioria das situações, na não observância dessa última categoria – o evitar. Decorre, pois que, adotar a prudência no sentido moderno do termo, deve ser como precaução. A prudência está ligada à sabedoria, à capacidade de se determinar o que é bom e mau para o ser humano e, deve-se, então, adotá-la regida pela conduta racional das atividades humanas, e da melhor maneira de ser conduzida.²⁴⁸

Para Jonas, no entanto, e isso o diferencia de todos os outros, a responsabilidade é ontológica e refere-se ao futuro longínquo da humanidade,

²⁴⁸ Sobre o conceito de Prudência, ver ABBAGNANO, op. cit., p.863-864.

estendendo-se aos descendentes, ou seja, abarca um futuro ilimitado. Deve-se ter responsabilidade para com uma humanidade que ainda não existe; ser responsável por outras pessoas que ainda estão por nascer e que, por conta disso, não podem, ainda, reivindicar para si um ambiente saudável para viver. Não é uma relação de reciprocidade, tal como prescrito nas éticas tradicionais. O dever para com os descendentes é muito profundo e só pode ser entendido quando se compara com o que as éticas tradicionais sugerem, no caso dos deveres dos pais para com os filhos, um dever de total entrega e não reciprocidade para com o outro. Como já comentado anteriormente, esse tipo de responsabilidade é “o arquétipo de toda a ação responsável, arquétipo que, felizmente, não precisa de nenhuma dedução a partir de um princípio, senão que se encontra poderosamente implantado pala natureza em nós”.²⁴⁹

A responsabilidade para com as gerações vindouras é contínua e refere-se ao futuro. A responsabilidade parental concerne à criança, encarada como um ser total e são, somente através de suas necessidades imediatas. Ela não admite pausas, é contínua, porque é a vida do objeto que prossegue sem interrupção e se refere sempre ao futuro da existência da criança.

3.4 A HEURÍSTICA DO TEMOR E UM NOVO IMPERATIVO ÉTICO

A ética proposta por Hans Jonas desdobra-se numa deontologia forte, e avessa às possibilidades de risco tecnológico. Diante da incerteza, a resposta que Jonas oferece é sempre precaução e cautela, pois, para ele, a ação deve ser sempre avaliada em função dos seus piores prognósticos.

A análise que ora se inicia não tem por objetivo considerar ‘custo e benefício’ em relação aos percalços e progressos científicos, mas, considerando as possibilidades de riscos e danos insanáveis, inclusive para as gerações futuras, a proposta é uma abordagem extremamente cuidadosa das situações a serem avaliadas. Escolhe-se, de forma conservadora, a possibilidade da ocorrência das piores situações.

Neste prisma, Jonas se aproxima muito da *Ethic of Nonpower*, defendida por Jacques Ellul, que preconizava o severo estabelecimento de limites ao poderio tecnológico, uma redução de poder, a partir da descoberta do que é mais essencial

²⁴⁹ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.90.

para a vida humana no universo. Para Ellul, quando os cientistas e engenheiros são incapazes de determinar com precisão e certeza o efeito global e de longo prazo de uma possível tecnologia, deveriam se recusar a se engajar no desenvolvimento.²⁵⁰

As possibilidades e previsão que o saber teórico tem à disposição não são mais suficientes para acompanhar o saber tecnológico e seu poder de atuação. Há, portanto, um descompasso entre a previsibilidade e o poder efetivo da ação. A cautela é necessária, e Jonas propõe uma ‘heurística do temor’, na qual, deve-se conceder, em situações de incerteza, precedência ao pior prognóstico no que diz respeito às conseqüências da ação. Se anteriormente “o braço curto do poder humano não exigia um longo braço de conhecimento preditivo,”²⁵¹ agora, a consciência no agir, em todas as suas etapas e desdobramentos futuros, passa a se opor às posturas imediatistas e fragmentadas. Em outras palavras,

[...] A complexidade das relações causais na ordem social e na biosfera, que desafia qualquer cálculo (inclusive o eletrônico); o caráter essencialmente insondável do homem, que sempre nos reserva surpresas; e a imprevisibilidade, ou seja, a incapacidade de prever as futuras invenções. [...]. Em todo caso, a extrapolação requerida exige um grau de ciência maior do que o que já existe no *extrapolandum* tecnológico.²⁵²

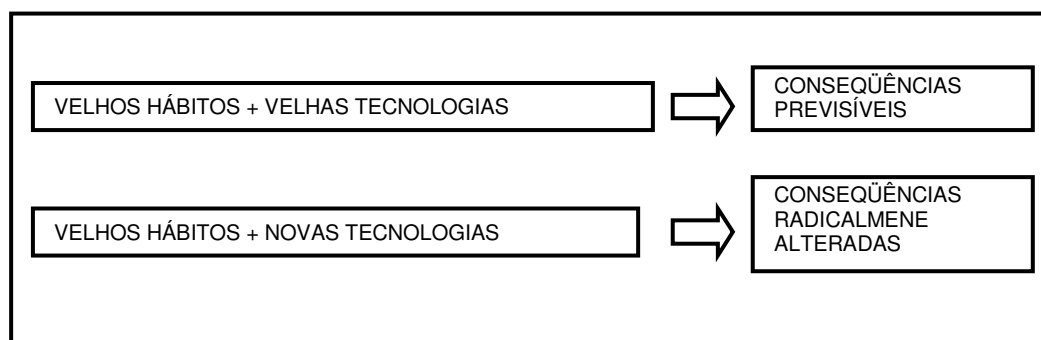
Al Gore, ex-senador e ex-vice-presidente dos Estados Unidos, atualmente paladino da luta contra o ‘aquecimento global’, em seu documentário *Uma verdade Inconveniente*, desenvolve um raciocínio muito semelhante ao de Hans Jonas. Para ele, “o novo poder que temos à nossa disposição hoje nem sempre vem acompanhado por uma nova sabedoria na maneira de usá-lo. Isso é especialmente verdade quando utilizamos nosso poder, intensificado pela tecnologia, para continuar exercendo nossos antigos hábitos – que são, afinal, difíceis de mudar”.²⁵³

²⁵⁰ Ver MITCHAM, op. cit., p.61 e 105.

²⁵¹ JONAS, *Ética, medicina e técnica*, p.37.

²⁵² JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.73.

²⁵³ GORE, Albert. *Uma verdade inconveniente: o que devemos saber (e fazer) sobre o aquecimento global*. Barueri, SP: Manole, 2006. p.232-233.

FIGURA 3 – As Novas Tecnologias e suas Conseqüências Imprevisíveis

FONTE: Adaptado de Gore²⁵⁴

Al Gore faz referência à guerra como exemplo de aplicação da fórmula. A guerra é uma prática antiga. As conseqüências de guerras travadas com a tecnologia de lanças e espadas – ou arco e flecha, ou mosquetes e carabinas – embora terríveis, eram previsíveis. No entanto, a partir de 1945, com o advento da tecnologia das armas nucleares e seu imenso poder de destruição, a equação fica totalmente alterada, pois as conseqüências de seu uso são totalmente imprevisíveis. Tem-se uma mudança radical de perspectiva.

O exemplo do DDT (Dicloro-Difenil-Tricloroetano), pesticida desenvolvido durante a Segunda Guerra para o combate dos mosquitos causadores da malária, é emblemático para representar a incapacidade que a ciência muitas vezes tem para identificar as conseqüências futuras de seus inventos. Esse inseticida, cujo inventor recebeu o Prêmio Nobel, ao ser introduzido para uso no combate a pragas, terminou por mostrar que a natureza é vulnerável à intervenção humana. A maior parte dos pesticidas até então conhecidos era efetiva contra um ou outro tipo de insetos, mas o DDT era capaz de destruir, de imediato, centenas de espécies diferentes. Na Europa, por exemplo, começou a ser usado sob a forma de pó, eficiente contra pulgas e outros pequenos insetos.

Contrariando o sucesso deste inseticida, Rachel Carson, no livro *Silent Spring* (*A Primavera Silenciosa*), lançado em 1962, mostrou como o DDT penetrava na cadeia alimentar e acumulava-se nos tecidos gordurosos dos animais, inclusive do homem (chegou a ser detectada a presença de DDT até no leite humano), com o risco de causar câncer e dano genético.

A grande polêmica movida pelo instigante e provocativo livro é que não só expunha os perigos do DDT, como também questionava de forma eloqüente a

²⁵⁴ GORE, op. cit., p. 232-233.

confiança cega da humanidade no progresso tecnológico. Dessa forma, o livro possibilitou abrir espaço para o movimento ambientalista que se seguiu.

O quadro abaixo ilustra algumas situações em que soluções tecnológicas, aparentemente inquestionáveis, mostram-se desastrosas a médio/longo prazo, em termos de conseqüências inesperadas para o meio ambiente.

QUADRO 1 – Algumas Soluções Tecnológicas e suas Conseqüências Indesejadas

Problemas / Necessidades	Solução Tecnológica	Conseqüências
Preservação dos alimentos, controle da temperatura: refrigeração não tóxica e não inflamável.	Clorofluorcarbono	Esgotamento da camada de Ozônio
Destruição de colheitas, doenças devido à “pragas”: agentes para matar insetos.	Inseticidas sintéticos	Efeitos adversos em aves e mamíferos
Energia para consumo e uso industrial: recurso disponível e barato	Madeira, carbono	Desmatamentos, mudanças climáticas globais
Aumento do abastecimento de alimentos: agentes para auxílio ao crescimento das colheitas.	Fertilizantes com nitrogênio e fósforo	Eutrofização de lagos e lagoas

FONTE: Ethics and technological responsibility.²⁵⁵

Este tipo de constatação motivou Hans Jonas a consolidar a nova relação de responsabilidade com a natureza, que agora se encontra em poder do ser humano,

[...] uma nova espécie de humildade – uma humildade não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há um excesso do nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar.²⁵⁶

Ao ser humano cabe a escolha entre extremos e suas conseqüências, e nenhum saber prévio pode fornecer apoio seguro para as possibilidades e capacidades de valorar, agir, julgar e escolher. Jonas afirma que “impotência de nosso saber com respeito a prognóstico de longo prazo” isso faz com que, “nos assuntos dessas eventualidades capitais se dê mais peso à ameaça do que à

²⁵⁵ Ethics and technological responsibility. In: Environmental decision making, science, and technology (2003). Carnegie Mellon University. Disponível em: <<http://telstar.ote.cmu.edu/environ/m3/s1/06techresp.shtml>>. Acesso em: 06 abr. 2007.

²⁵⁶ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.63.

promessa”. Torna-se, portanto, “*necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação*”.²⁵⁷

O ‘Princípio da Precaução’, ao preconizar que “dada a ausência de certezas, levando-se em conta os conhecimentos científicos e técnicos do momento, não se deve retardar a adoção de medidas efetivas e em exata proporção que visem prevenir um risco de prejuízos graves e irreversíveis ao meio ambiente, a um custo economicamente aceitável” é, obviamente, influenciado pela heurística do temor de Jonas.²⁵⁸

Como consequência, Jonas estabelece seu imperativo ético geral. A expressão ‘imperativo ético’ remete a Kant e ao preceito por ele concebido de se agir segundo uma regra que se transforme em uma lei geral (universal). A ética kantiana busca, na razão, formas de procedimentos morais práticos que possam ser universalizáveis, sendo que um ato moral, para Kant, deve conter os princípios que um indivíduo segue, e que são, necessariamente, bons. É uma ética formal porque se propõe a postular um dever para todos os homens, independentemente de sua situação social, seja qual for o seu conteúdo concreto, e é autônoma, pois garante a autonomia da ação individual, mas requer o compromisso e, por ser concebida como universal, todos devem seguir.

Face às novas dimensões espaço-temporais do agir humano, partindo da constatação de que não é possível adaptar o imperativo kantiano à atual civilização tecnológica, Jonas propõe um novo imperativo ético, que é “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” ou, expresso negativamente, “aja de modo a que **os efeitos da tua ação não sejam destrutivos** para a possibilidade futura de uma tal vida” ou, simplesmente, “não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”.²⁵⁹

Para ele, o imperativo não é mais uma questão de uma máxima subjetiva a ser aplicada a uma comunidade de seres racionais, como queria Kant, mas uma máxima que parte da objetividade dos efeitos do agir coletivo, cuja realidade afeta a humanidade como um todo.

²⁵⁷ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.77-76.

²⁵⁸ MONDELLO, Gerard. *Le principe de précaution et industrie*. Paris: L'Harmattan, 1998.

²⁵⁹ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.47-48. Grifo nosso.

Jonas aponta para a importância das conseqüências de longo prazo das ações humanas. Antes de agir é preciso avaliar a ação segundo o imperativo da vida humana. Já não mais se justifica a ação desprovida de responsabilidade. Uma 'ética para o futuro', que começa hoje, deve ter em vista as gerações futuras, enxergue o amanhã e se proponha a proteger os futuros descendentes da humanidade das conseqüências das ações presentes, executadas sob o signo da globalização da tecnologia, cujo potencial e conseqüências são imprevisíveis e potencialmente perigosas.²⁶⁰

O futuro da humanidade tem de ser incluído nas escolhas presentes. Não se tem o direito de escolher ou de arriscar a não-existência de gerações futuras por causa da atual. Há agora, também, um dever para com o que ainda não existe.

Este novo imperativo dirige-se à dimensão pública e não à ação privada (como no imperativo kantiano). A sua destinação não é a esfera das relações singulares, mas situa-se no domínio da ação política pública. A universalização se dá a partir da objetividade dos efeitos do agir coletivo, que afeta a humanidade como um todo.²⁶¹

Num período da história em que a humanidade vive sob a sombra do *niilismo*, sem normas objetivas, a universalidade deve ser capaz de lidar com a multiplicidade de valores que emergem a cada dia; o 'princípio responsabilidade' se configura em uma confissão de uma nova e paradoxal humildade, a de que o poder humano é infinito e ao mesmo tempo insignificante diante dos próprios desdobramentos e conseqüências de sua aplicação.

²⁶⁰ Cf. JONAS, Hans. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot & Rivargues, 1998. p.69-70.

²⁶¹ Cf. GIACÓIA JR., Oswaldo. Hans Jonas: *o princípio responsabilidade*. In: OLIVEIRA, Manfredo A (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.193-206. p.200.

4 RESTRIÇÕES ÀS TEORIAS DE HANS JONAS

Onde se vê que nossa cultura disse adeus ao futuro? Ao contrário, ei-lo aqui, no centro das inquietações e debates contemporâneos, cada vez mais como algo a se prever e reorganizar.²⁶²

Jonas reconhece que seu trabalho possibilita uma série de objeções, principalmente porque “contraria os dogmas mais sólidos no nosso tempo: primeiro que não existem verdades metafísicas, [o problema da fundamentação última da ética] e, segundo, que não se deixa deduzir do Ser um dever [falácia naturalista]”.²⁶³

Críticas não faltaram ao seu trabalho. Seu grande amigo e interlocutor, o filósofo Günther Anders, por exemplo, era um dos que afirmava que as fundamentações éticas, religiosas e filosóficas, propostas no decorrer da história, apresentam-se hoje como obsoletas. Para ele, o empreendimento de Jonas, em fundar uma nova ética, era absolutamente utópico e que, buscar recursos em uma metafísica era – a partir de gesto clássico – recuar no tempo.²⁶⁴

Doravante serão discutidos os problemas encontrados no intento de Hans Jonas em fundar uma ética. Sabe-se que uma ética normativa e de alcance o mais universal possível é desejável e necessária. Porém, é uma concepção que se configura como extemporânea e improvável no campo da discussão filosófica atual.

O intento fundacionista é árdua tarefa para a filosofia moral. Sendo assim, às restrições ao fundacionismo delineadas no Capítulo 2²⁶⁵ serão agregadas, a seguir, algumas outras objeções.

4.1 CONTROVÉRSIAS FUNDACIONISTAS

Como já elucidado, para Jonas, quando ‘a vida está em jogo’, os fundamentos para o agir moral devem ser imperativos e inquestionáveis. A preservação da vida

²⁶² LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004. p.72.

²⁶³ JONAS, *Princípio responsabilidade*, p.92.

²⁶⁴ Ver RÖPCKE, Dirk; DAVID, Christophe. Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique. In: *Écologie & Politique*, Paris, n.29, p.195-213, 2004.

²⁶⁵ Ver em 2.1.3 – A fundamentação da Ética, p.31.

não é algo que cabe apenas aos humanos enquanto membros de uma mesma espécie, mais, sim, um imperativo que deve se expandir para o plano da natureza como um todo, responsabilidade que o homem recebe por ser a criação mais desenvolvida.

Na visão de Jonas, o entendimento da ‘unidade da vida’ permite superar os dualismos, presentes nas concepções atuais, tais como mente e corpo, sujeito e objeto, idealismo e materialismo, e direcionar para um ‘holismo naturalista’. Ele concebe essa conclusão sem diminuir ou relativizar a singularidade humana, mas, ao interpelar a própria natureza – do homem até a forma mais simples na escala evolutiva da vida orgânica – posto que ela encontra traços de subjetividade. O homem, a mais complexa forma de subjetividade, se afirma numa vida orgânica da qual faz parte e depende intimamente.

Quando o Ser é privado da ‘riqueza e da variedade’, típicas da vida orgânica, se torna sem identidade, mudo e destituído de propósito, ontologicamente empobrecido ao extremo. Como Heidegger, Jonas acredita que a ‘recordação do Ser’ pode se tornar um estímulo para um melhoramento da humanidade.²⁶⁶

Ao procurar fundar a ética na ‘vida’ – atribuindo a ela um valor inerente e afirmando que há a obrigação de se garantir sua viabilidade futura – Jonas recai, implicitamente, em uma metafísica ‘da vida’, sendo que é uma tentativa de colocar a ética em base objetiva, contrastando com o subjetivismo que tem caracterizado a maioria dos sistemas éticos atuais.

Segundo Habermas existe hoje uma multiplicidade de perspectivas interpretativas para a fenomenologia moral. Assim sendo, os diversos discursos teóricos, na melhor das hipóteses, devem ser compatíveis entre si, sem, porém, que nenhum deles possa reivindicar, a partir da perspectiva fundacionista, um status de prioridade sobre os demais. Uma teoria deontológica, como a proposta por Jonas, não pode pretender a prioridade normativa.²⁶⁷

Pode-se também, recorrer ao Positivismo Lógico para apresentar restrições ao intento fundacionista de Jonas.²⁶⁸ Essa corrente filosófica defende que, qualquer

²⁶⁶ Cf. WOLIN, Heidegger children, p.119.

²⁶⁷ Cf. HABERMAS, *A ética da discussão e a questão da verdade*, p.23-26.

²⁶⁸ Também conhecido como Fisicalismo, Empirismo Lógico ou Neopositivismo. É uma corrente de pensamento que teve seu início com o Círculo de Viena e depois atraindo adeptos e se desenvolveu nos Estados Unidos e Inglaterra. Sua característica principal é a redução da filosofia à análise da linguagem. Sua idéia central é a de que a linguagem da física constitui um paradigma para todas as ciências, sejam naturais ou humanas. A verificação empírica e o formalismo lógico

afirmação de verdade genuína é empírica (testável por intermédio da experiência sensível) ou analítica (verdadeira por definição). Se uma afirmação não pertence a nenhum destes dois tipos, é vazia de sentido.

Em relação ao campo da ética, como é possível afirmar que algo ‘é bom e válido’, se não pode ser testado por intermédio da experiência sensível? A afirmação só seria válida se aprovada socialmente, pois seria empiricamente verificável. Porém, sabe-se que alguns aspectos socialmente aprovados podem não ser bons. Tendo-se que os juízos morais não são empíricos, não podem ser provados ou refutados por intermédio da experiência sensível.

Considerando que o Positivismo Lógico rejeita a posição de que os juízos morais são analíticos, exatamente pelo fato de não serem verificáveis, segue-se que, na melhor das hipóteses exprimem não afirmações de verdade genuínas, mas apenas sentimentos acerca das coisas.²⁶⁹

Cai-se, portanto, no emotivismo, uma teoria que defende que os juízos morais expressam sentimentos positivos ou negativos.²⁷⁰ De acordo com o emotivismo, o significado, por exemplo, da sentença ‘o adultério é errado’ poderia ser ‘eu desaprovo o adultério’ ou ‘eu não gosto do adultério’. Dizer, em relação à moral, que ‘x é bom e válido’, significaria afirmar ‘eu gosto de x’. Decorre, então, que nesta perspectiva não poderia haver verdades morais.

A argumentação apresentada por Jonas, embora muito convincente, não tem possibilidade de ser eficaz se não há a receptividade sensível. Mas, o apelo normativo da ética de Jonas tem grande efeito naqueles que, por sua constituição são receptivos (fator emocional). Isso significa que a eficácia – e não a validade – da formulação moral proposta por ele, depende dessa condição subjetiva. O abismo entre a sanção abstrata e a motivação concreta, para segui-la, pertence ao sentimento, posto que é um fator capaz de mover a vontade.

Quando Jonas elucida sobre ‘sentimento da responsabilidade’, está buscando num objeto de alto valor – um bem supremo – que mobilize a vontade do agente moral em termos de emoção e afeto. Não é um recurso novo. O recurso à emoção

são as suas bases principais. O positivismo lógico restringiu o conhecimento à ciência e utilizou o verificacionismo para rejeitar a Metafísica não como falsa, mas como destituída de significado. Ver ABBAGNANO, op. cit. p.328.

²⁶⁹ Ver Capítulo 2, em 2.2.2 – A crise dos fundamentos da ética, a abordagem lingüística de Moore e também Wittgenstein.

²⁷⁰ Ponto de vista de que os juízos de valor e as regras morais são apenas expressões a emoção e, por isso, estão além da análise racional e da justificação empírica. Cf. BUNGE, op. cit., p.114.

está presente de forma tácita em várias doutrinas da virtude. Com efeito, o temor a Deus entre os judeus, a *eudaimonia* aristotélica e a caridade cristã, por exemplo, são atributos morais que se fixam nos indivíduos através do apelo emocional. Há, dessa forma, um fator psicológico, uma espécie de sentimento responsivo, capaz de mover a vontade do indivíduo, alinhando-o para o tipo de ação moral esperada.

Pode-se, nesta perspectiva, comentar sobre a ‘lógica da sedução’, denominada ‘falácia informal’, que é a formulação de uma idéia aparentemente espontânea e de grande força de convencimento. Muito enraizada nas crenças já consolidadas, tem como ferramental palavras fortes e respeitáveis, e com grande apelo emocional; faz uso de termos como: natureza, amor, dignidade, princípios, respeito, solidariedade, responsabilidade, etc. São argumentos fortíssimos, mas trata-se apenas de apelo psicológico – emotivismo – e nunca poderão ser elevados à categoria de fundamentos.²⁷¹

Pertinente se faz lembrar Wittgenstein, quando considerou que a ética resiste a toda tentativa de teorização. As proposições éticas não possuem um correlato objetivo, pois pertencem ao domínio do insensato. ‘A ética é transcendental’²⁷², logo, falar de ética é ultrapassar os limites da linguagem.

Outro recurso muito utilizado para se fundamentar a ética é a crença de que a natureza deve servir de guia para o agir moral, devendo o homem interpretá-la para dali extrair premissas factuais para delas derivar a normatividade. Hans Jonas, sem dúvida, usa esse recurso, o que pode colocar sua teoria ética em uma situação delicada e sujeita às críticas da ‘falácia naturalista’, o que será visto a seguir.

4.2 O PROBLEMA DA FALÁCIA NATURALISTA

Jonas considera que os seres humanos já são potencialmente seres morais, ou seja, ele sustenta que o homem é ético devido à estrutura do seu ser, que é um atributo da natureza.

Ao inferir valores dos atributos de um mundo natural, torna-se um caso paradigmático da falácia naturalista. Ele mesmo reconhece que, ao querer fundar o ‘bem’ e o ‘dever’ no Ser, estaria construindo uma ponte entre o suposto abismo entre

²⁷¹ Cf. HEEMANN, *Natureza e sociedade*, p.16-17.

²⁷² WITTGENSTEIN, op. cit, aforismo 6.421.

o ‘é’ e o ‘deve ser’, contrariando muitos pensadores contemporâneos que não aceitam essa passagem, por considerarem-na um desvio lógico.

De onde vem a obrigatoriedade ética do ser humano? Daquele impulso de afirmação da vida que todas as criaturas têm em si. É notório que, para Jonas, as criaturas estão constantemente – conscientes ou não – tentando postergar a morte, que pode chegar a qualquer tempo. Isso é a auto-afirmação do ser e que se torna a aspiração de todos os seres. É aí que reside o dever do homem, pois este impulso de auto-afirmação da vida é uma força obrigatória, uma tarefa teleológica da natureza. Cabe ao homem, como criatura mais avançada da criação, o dever de promover essa afirmação da vida.

Esse imperativo que recai sobre o homem, exatamente pelo fato de que é a mais avançada das criaturas da natureza, sendo, portanto, obrigado a assumir especial responsabilidade, é um dos pontos críticos da teoria ética de Jonas.

Outro aspecto que merece atenção é em relação à obrigação – já mencionada – do cuidado dos pais para com os filhos, um dever implantado pela natureza no ser humano, e que, por isso, deve ser extrapolado para as gerações futuras. De que forma Jonas pode justificar um ‘dever implantado’ pela natureza, sem incorrer na falácia naturalista?

Tentar buscar uma correlação entre a ação moral e o processo evolutivo natural, dificilmente escaparia da ‘guilhotina de Hume’ e, conseqüentemente, incorreria na falácia naturalista apontada por Moore, pois o problema estaria no sentido derivacional da falácia, a saber, a passagem de enunciados factuais para enunciados normativos.

Sobre o recurso de se buscar princípios absolutos na natureza, Ulrich Beck observa que todas as representações sobre ela, mesmo as científicas, que afirmam a existência de leis que a governam, são apenas projeções. Podem ser verdadeiras ou falsas. A natureza não ‘fala’ aos homens através dos experimentos científicos ou de qualquer outra coisa. Tudo é, em sentido último, interpretação de quem a interroga.²⁷³

Dessa forma, tomar a natureza como medida para o comportamento humano tem, em seu início, implícito o erro, pois aquilo que fundamenta a ética é, per si, uma

²⁷³ BECH, Ulrich. The naturalistic fallacy of the ecological movement. In: *The polity reader in social theory*. Cambridge: Polity Press, 2005. p.342-346. p.345.

representação, logo, restrita a uma avaliação subjetiva. Não há nada de sólido e definitivo, em termos de valores morais, na natureza, e sim, interpretações.

Heemann é um dos que nega a possibilidade de se buscar valores na natureza. Para ele, “não haverá hermenêutica da natureza que interprete outro significado para a moralidade além do teleonômico (funcional) e daquele sentido obtido no plano pessoal, passível de legitimação no contexto social”.²⁷⁴

4.3 OUTRAS PONDERAÇÕES

Na sociedade atual, o altruísmo, concebido como um *princípio* permanente da vida é um valor depreciado, equiparando-se a uma vã mutilação da própria pessoa.²⁷⁵

Não há nenhum imperativo que obrigue, por exemplo, um canadense a restringir-se do uso de calefação no inverno em prol das gerações futuras. A alegação seria de que, sem calefação não seria possível viver em muitas partes daquele país. O consumo de energia é intenso e, ao mesmo tempo, vital, mas o interesse em poupá-lo para as gerações futuras passa, imediatamente, para o segundo plano.

Por que as gerações presentes devem agir de maneira altruísta e evitar esforços em prol das gerações futuras? Porque, em um dado contexto, as pessoas reconhecem e assumem – pelas mais diversas razões – que alguns sacrifícios em prol do futuro são bons. Não há necessidade de uma referência moral *à priori* para justificar tal atitude. Existem, por exemplo, boas razões utilitárias para limitar a emissão de gases do ‘efeito estufa’, e, ao procederem desta forma, o que está sendo desejado, verdadeiramente, é a busca de melhor qualidade de vida, nada mais, e não, necessariamente, as razões utilitárias em si.²⁷⁶

Mesmo quando se alude ao dever incondicional de proteger a natureza, o que se pretende são condições de sobrevivência, muito mais do que a exaltação de qualquer ideal abstrato ou mesmo de obediência a imperativos categóricos. Se a cidadania ecológica pressupõe deveres inéditos, o verdadeiro impulso se encontra no desejo da qualidade de vida. O direito à água pura, a um ambiente natural não alterado e à atmosfera não poluída, e a própria ‘consciência verde’ concebida atualmente estão,

²⁷⁴ HEEMANN, *Da natureza à ética*, p.74.

²⁷⁵ LIPOVESTKY, *A sociedade pós-moralista*, p.107.

²⁷⁶ SINGER, *Um só mundo*, p.54.

quase sempre, impregnados por uma necessidade individualista, em um certo sentido, de se viver melhor e por mais tempo. Assim, não há qualquer contraposição entre a consciência planetária de massa e, por exemplo, um individualismo utilitarista.²⁷⁷

Jonas recorre à biologia, o que a falácia naturalista interdita, e, mesmo sob este viés, sua teoria admite críticas. É certo que existe a possibilidade de o indivíduo privilegiar o grupo, acima de seus interesses individuais, mas a etologia, a antropologia e a história, muitas vezes, mostram o contrário. O problema do grupo é o fechamento interno, ou seja, para o grupo - tudo, para os de fora - nada. Um exemplo pode ser dado nas relações que os próprios animais mantêm – uma fêmea poder dar a vida para sua cria - como membro do grupo pode ser extremamente solidária para com seus pares, mas extremamente predatória com membros de outros grupos. Há de se reconhecer a força inaudita dos interesses próprios. Até mesmo certas formas de cooperação que surgem numa equipe – como leões que caçam juntas – podem ter uma motivação *egoísta* de sobrevivência. O altruísmo desinteressado é algo a ser debatido com mais cuidado.²⁷⁸

Incitar os seres humanos a mostrar interesse imparcial por todos é exigir deles algo que, em geral, e na maioria das vezes, não estão prontos para dar. Seus reais desejos, suas paixões mais intensas e duradouras, não estão voltados para o bem ‘espécie’ como um todo, porém, na melhor das hipóteses, para o bem dos que lhes são mais próximos. Mesmo no campo da religião, esse fator de proximidade está presente. O apóstolo Paulo, por exemplo, em Gálatas, sugere que “trabalhemos para o bem de todos, sobretudo os que nos são próximos na fé”.²⁷⁹ O texto bíblico, referência moral para muitos, coloca a proximidade como um elemento associado ao altruísmo.

As redes de parentesco podem ser importantes fontes de amor, de amizade e de apoio mútuo, gerando razões justificáveis em favor da promoção desses bens. Mas, se um parente distante, do qual não há notícias por longo tempo, pede algum auxílio, existirá algum fundamento imparcial para a obrigação em ajudá-lo?²⁸⁰

O problema moral proposto por Jonas não deveria ser a condição ‘que haja homens’, mas sim, sob que condições devem ser asseguradas a sobrevivência da

²⁷⁷ Ibid. p.193.

²⁷⁸ DEMO, op. cit., p.30-33.

²⁷⁹ Gálatas, 6:10.

²⁸⁰ SINGER, *Um só mundo*, p.213-214.

espécie; condições essas que respeitem por igual o direito que cada indivíduo tem para essa sobrevivência. O problema deve ser posto de outra forma e, em lugar da questão, 'que haja homens', surgiria: quais são as condições em que devem ser reguladas as relações humanas, tendo em vista, inclusive, esta sobrevivência?

A resposta para essa segunda questão deve considerar, e preservar, os direitos e deveres dos indivíduos, pois nenhum pode exigir do outro (sacrifícios em prol do futuro, por exemplo) algo que não está disposto a conceder, como também, não pode exigir o reconhecimento da própria liberdade se não está disposto, ele mesmo, a reconhecer frente aos demais. É a partir de uma base de absoluta simetria, na qual é concedido ao outro aquilo que o indivíduo está pré-disposto a também fazer, que é fundado um agir verdadeiramente responsável. Esse princípio não salva necessariamente a espécie, mas, certamente, permite instituir uma regra que permite a convivência entre os homens.

Ampliando esta simetria, elevando-a em direção aos problemas que assolam milhares de seres humanos com a desnutrição e, em contra-ponto, o desequilíbrio ecológico – a necessidade atual da preservação da natureza, e respeitando a premissa de que nenhum sacrifício em favor das gerações futuras pode provocar um desequilíbrio nas relações existentes entre os homens, seria um contra-senso, por exemplo, pregar - em prol do meio ambiente - enquanto milhões de pessoas sofrem com o problema da fome e desnutrição. É notório que, elevar o objetivo ontológico da permanência da vida humana sobre a terra, não é suficiente, como queria Hans Jonas, para fundamentar uma ética de responsabilidade.

Uma abordagem cínica, frente a esta questão seria que, para a garantia da sobrevivência da espécie humana, no futuro, seria em detrimento de parte da população atualmente. Embora seja uma alternativa inaceitável, serve de contra-exemplo para o objetivo de Hans Jonas de elevar a vida humana como categoria absoluta para a fundamentação de uma ética de responsabilidade.

Outra crítica que se faz à argumentação de Hans Jonas é que incorre, no que em lógica é tido como um sofisma de *petitio principii* (petição de princípio/raciocínio circular)²⁸¹, que é o erro de adotar, como premissa, a própria conclusão que é tencionada provar. Muitas vezes, a conclusão é reafirmada nas premissas de uma forma ligeiramente diferente. Nos casos mais sutis, a premissa é uma consequência

²⁸¹ KELLER; BASTOS, *Aprendendo lógica*, p.27.

da conclusão. Em Hans Jonas é a 'reafirmação do ser' que deve continuar sendo. Sua perspectiva somente garante a existência dos seres humanos, na terra, a partir de uma salvaguarda incondicional, ou seja, a exigência de que 'existam homens'. Por que os homens devem continuar existindo? Tem-se, desta forma, um raciocínio circular.

Pode-se cogitar também, que uma ética para o futuro, tal como quer Hans Jonas, inicia uma *aporia*²⁸² filosófica. Dada a magnitude das possíveis conseqüências das atuais escolhas tecnológicas, surge a obrigação de se tentar antecipá-las, avaliá-las e estabelecer as escolhas sob essa avaliação. Jonas apregoa que "obter uma projeção desse futuro torna-se um primeiro dever, por assim dizer introdutório, daquela ética que buscamos".²⁸³

No entanto, existe um princípio ético universal que é o 'dever implica em poder'. Não há nenhuma obrigação moral em que o indivíduo tenha que fazer aquilo que não pode ser feito. Entretanto, a ética para o futuro impõe uma obrigação que não pode ser cumprida, que é a de se antecipar o próprio futuro, o que resulta, então, em uma *aporia* ética.

A concepção corrente da metafísica da temporalidade parte da concepção que o futuro é indeterminado. As ações a serem realizadas por um agente livre, face ao futuro, são todas contingentes. A afirmação, por exemplo, de que 'a dívida de alguém será paga amanhã', não tem valor real. Não é verdadeira nem falsa. Se o futuro não é real, então não é algo que possa projetar sua sombra sobre o presente e, em termos ambientais, mesmo que se tenha conhecimento de que uma catástrofe ambiental possa ocorrer, é lícito acreditar-se que, por qualquer outra razão, ela não venha acontecer.

A obrigação moral face à intangibilidade do futuro, para que não se transforme em falácia lógica, exigirá enorme esforço de justificação filosófica. Hans Jonas tenta fazê-lo utilizando o artifício de projetar-se para o futuro e olhar de volta para o presente, a fim de avaliá-lo a partir de lá. É algo que rompe com a indeterminação ontológica do futuro. Neste caso, até o momento em que ele é uma projeção, não é possível conhecer verdadeiramente nada a seu respeito.

²⁸² Em Aristóteles, o termo designa uma dificuldade experimentada por causa de argumentos em conflito; a solução pode revestir-se de uma variedade de formas, apresentando uma hipótese e permitindo a existência de uma contradição racional. Ver PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos*. p.36-37.

²⁸³ JONAS, *O princípio responsabilidade*, p.72.

Se as gerações vindouras ainda não existem, não há, portanto, ninguém perante o qual ser responsável. A solução de Hans Jonas para romper com o problema das gerações futuras e com o círculo estreito da proximidade, funda-se em uma perspectiva filosófica extremamente ambiciosa, que é a responsabilidade ontológica perante o ser. Mas a imanência das finalidades e dos valores do ser não sobrevive à ‘Guilhotina de Hume’. Hans Jonas, ao considerar o conceito do ser, retirado das ciências da natureza, permanece preso à falácia naturalista.²⁸⁴

Uma outra resistência a Jonas é o fato de que, ao escolher a tese da ‘heurística do medo’, não apenas ele, mas certas igrejas, alguns jornalistas e pesquisadores com forte presença na mídia, têm reivindicado uma ética, que, a partir de certos interditos, o homem tenha sua capacidade de ação limitada para que não se torne uma maldição ‘para si mesmo, para o planeta e para as gerações futuras’. É, obviamente, uma ética que encoraja a responsabilidade, mas também é uma ética de conservação, preservação, restrição e de impedimento. É de recear-se, portanto, que esta posição venha acompanhada, como a de muitos fundamentalistas, de uma negação à ciência e do conhecimento objetivo em geral, da satanização da técnica e obstaculização dos progressos das ciências, particularmente da biologia e da medicina, indispensáveis para a sobrevivência e o bem estar da humanidade.²⁸⁵

O aspecto geral da obra de Jonas parece ser exageradamente pessimista. Não que se negue a gravidade das questões evidenciadas por ele, nem a urgência da reação necessária, mas cabe recusar o ‘pecado original ecológico’ que é imposto às presentes gerações, como se essas fossem deliberadamente culpadas pelos desequilíbrios ambientais presentes e futuros.

Sobre essa questão, Héctor Leis comenta que Hans Jonas faz uma excessiva aproximação da responsabilidade com o temor, e que a ‘heurística do medo’ já deu repetidas provas de não ser apropriada para “elucidar as oportunidades para a reforma criativa da sociedade atual”.²⁸⁶

Sem sucumbir às utopias modernas do progresso que Hans Jonas combate com razão, pode-se considerar que, se o medo é um princípio heurístico para o saber, para se aprofundar nos conhecimentos necessários face à ameaça

²⁸⁴ Cf. OST, *A natureza à margem da lei*, p.326-327.

²⁸⁵ CHANGEUX, *O debate ético numa sociedade pluralista*, p.16.

²⁸⁶ LEIS, *A modernidade insustentável*, p.218.

tecnológica, a esperança – postergada por ele – também é uma categoria necessária para a ação.²⁸⁷

Outra crítica, bastante sagaz, é a que Karl-Otto Apel faz a Jonas.²⁸⁸ Embora concorde com a proposta de uma ética de responsabilidade para com o futuro, como Jonas, Apel considera que essa ética não pode ser messiânica, que acene para um homem novo, livre de sua ambigüidade aberta para o bem e para o mal, e, sim, que deve ser organizada coletivamente, com a institucionalização em discursos práticos das responsabilidades face a um futuro marcado, cada vez mais, pela ciência e tecnologia.²⁸⁹

Uma ética com o perfil proposto por Jonas poderá lograr a partir de um discurso aberto, crítico e irrestrito e não sobre bases ontológico-metafísicas. Não são os propósitos da vida, ‘inscritos’ no homem que o impelem em direção de uma responsabilidade, mas sim uma motivação (a crise ambiental, por exemplo) que o faz introduzir a necessidade da responsabilidade para com o futuro no debate das questões éticas.

²⁸⁷ Ver OST, op. cit., p.329.

²⁸⁸ Na mesma época em que Jonas publicou o *Princípio Responsabilidade*, também foram publicados os trabalhos de Karl-Otto Apel sobre a fundamentação de uma ética do discurso. O trabalho de Karl Otto Apel também está direcionado para a tarefa da fundamentação racional de uma ética universal, que contemple os horizontes da ciência e da tecnologia. Também se inscreve, no horizonte comunicativo e dialógico, pela sua proximidade, a ética do discurso de Habermas. Apel tem o mérito de expandir toda discussão referente às atividades ou procedimentos científicos para além do campo do procedimento privado, pretendendo, dessa forma, introduzir a linguagem comum no próprio seio da comunidade científica, tornando-a, não apenas fiel aos fatos, mas também sensível a valores, portanto, longe da neutralidade axiológica. Cf. APEL, *Estudos de moral moderna*, p.71-72

²⁸⁹ APEL, K. O. The problem of a macroethic of responsibility to the future in the crisis of technological civilization: an attempt to come to terms with H. Jonas 'Principle of responsibility. *Man and World*, v. 20, n. 1, 1987, p.3-40.

5 A ÉTICA AMBIENTAL NUMA PERSPECTIVA PLURALISTA

A sociedade deve, então, constituir-se de maneira que lhe permita descobrir de forma racional seus próprios interesses e, certamente, os de todos os seus membros (...)²⁹⁰

Em uma perspectiva pluralista, não há “valores intemporais, absolutos e universais. Eles emergem com o ser valorizante. Localizam-se sob as coordenadas do tempo e do espaço e sob as roupagens das diferentes culturas, hábitos e crenças”.²⁹¹ Dessa feita, uma fundamentação, ainda que racional, para a ética é tarefa árdua e, para alguns, um empreendimento impossível.

No entanto, o julgamento moral é inevitável na vida humana. É impossível para o homem abster-se dos juízos morais e, tanto no âmbito político como no social, pressupõe sentimentos morais. As reações humanas de rancor, indignação, culpa e vergonha estão sempre impregnadas de juízos morais.²⁹²

Mesmo considerando a hipótese de que é difícil fundamentar uma ética universal, não se pode afastar essa necessidade humana de estabelecer valores e viver sob eles. Deve-se procurar uma perspectiva ética que reconheça que as variáveis envolvidas no processo de valoração são relativas e que o homem é livre para criar novos valores.

Convém, no entanto, mesmo concordando com Habermas que, aceitar a verdade é apenas uma ‘pretensão de validade’²⁹³, reconhecer que o relativismo das convicções morais não significa o abandono da moral em si, pois é fato que, tanto no âmbito das relações humanas quanto político, os julgamentos estão impregnados de conteúdo moral. Um grande desafio que se apresenta no campo axiológico é o de viver a relatividade sem implicar um caos moral.

Em lugar dos fundacionismos éticos, e também para distanciar-se do relativismo radical, defender-se-á, a partir de agora, a adoção de outros caminhos,

²⁹⁰ HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica*. São Paulo: Perspectiva, 1990. p.67-68.

²⁹¹ HEEMANN, *O corpo que pensa*, p.87.

²⁹² Ver TUGENDHAT, op. cit., p.12-15.

²⁹³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

alternativas que contemplem o pluralismo, tal qual apresentado por Isaiah Berlin, no Capítulo 2²⁹⁴, a postura filosófica que investe na discussão, no debate ético e na vontade esclarecida dos homens, constituindo-se em uma perspectiva que ultrapassa os crivos fundacionistas, sejam eles religiosos ou filosóficos e, ao mesmo tempo, rebate o relativismo absoluto.

A partir do reconhecimento de que a reflexão sobre a atual crise ambiental se dá em uma condição histórica caracterizada por um presente extremamente dinâmico, pluralista e multicultural, cabe sempre reforçar a tese de que uma teoria ética atualizada, se ainda possível, não pode determinar grandes proclamas sobre o ‘deve ser’, sendo muito difícil a fixação de valores universalmente aceitos. Ao reconhecer a existência de várias moralidades, histórico-socialmente construídas, quais critérios podem ser utilizados para a avaliação e escolha dentre os diversos valores que se apresentam, sem ferir os princípios do pluralismo?

Decerto, não serão as profissões de fé na ética e nem os panegíricos dos direitos da natureza, por exemplo, que vencerão a crise ambiental. Mais do que nunca, visto que o compromisso em relação ao dever não tem mais credibilidade social, deve-se rejeitar a ‘ética das certezas’ em favor de posicionamentos dialogados, com senso de responsabilidade e orientados na e em direção da busca de uma medida justa entre o presente e o futuro. A obsolescência do dever e o colapso das ideologias apontam para um espírito de negociação e pragmatismo mais amplo e inovador e de posicionamentos éticos inteligentes, engenhosos e pluralistas.²⁹⁵

Nessas circunstâncias, cabe, portanto, analisar a pluralidade de valores que estão presentes nas discussões sobre a problemática ambiental e reforçar a importância de uma atitude dialogada e democrática diante deste quadro conflituoso. Defender-se-á que uma postura consensual será capaz de proporcionar as condições para o estabelecimento dos tão necessários entendimentos e acordos normativos nesse campo. Procurar-se-á também, frente a esse quadro de imensa pluralidade axiológica, a identificação de algum valor que possa ser indicado como propiciador para os acordos consensuais.

²⁹⁴ Ver em 2.2.3 Pluralismo Ético, p.56.

²⁹⁵ Ver LIPOVETSKY, *A sociedade pós-moralista*, p.xxxv e xxxvi

5.1 PLURALIDADE DE VALORES NAS DISCUSSÕES AMBIENTAIS

As decisões concernentes às questões ambientais não são assépticas e não estão livres de interesses (econômicos, políticos, ideológicos, etc.). Por estes aspectos tornam-se tão difíceis de serem unanimemente aceitas.

Na esfera das políticas ambientais globais, por exemplo, o que se constata é a formação de regimes internacionais, frutos de intrincadas negociações, pois, face à realidade atual, só um regime internacional – “um sistema de regras, explicitadas num tratado internacional pactuado entre governos, que regulem as ações dos diversos atores sobre o assunto”,²⁹⁶ – seria capaz de equacionar a diversidade de fatores envolvidos.

As relações internacionais e sua intensa e crescente rede de trocas criam um ambiente interdependente entre seus diversos atores (Estados, organizações internacionais, organizações não governamentais), demandando, assim, por regras e leis para melhor ajustar os interesses de todos os membros e também evitar as possíveis desavenças. Com o objetivo de coordenar e regular as questões ambientais globais, torna-se necessário que organismos internacionais regulem as ações e comportamentos dos Estados e suas instituições respectivamente (empresas estatais e privadas) no cenário internacional.

No entanto, a realidade é que existe um sistema mundial em que não há um organismo supranacional capaz de obrigar os Estados a cumprirem as decisões e, no qual, cada Estado age independentemente da vontade alheia. Mesmo assim, algumas regras se fazem necessárias a fim de coordenar o comportamento dos diferentes atores que integram a complexa e interdependente comunidade internacional.

Por esse motivo os regimes internacionais são criados para superar dilemas coletivos e coordenar os comportamentos e interesses individuais dos Estados. Os regimes ajudam no sentido de tornar possível uma cooperação, mesmo dentro de um sistema internacional, quase sempre marcada pelo conflito de interesses.

As questões ambientais globais demandam ações reguladoras para a prevenção dos males decorrentes do desenvolvimento da sociedade internacional.

²⁹⁶ VIOLA, Eduardo. O regime internacional de mudança climática e o Brasil. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 17, n. 50, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-690920020003000003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 01 Set 2006. p.189.

Desta forma, as regras devem ser estipuladas **consensualmente** dentro de um regime internacional, com vistas a ações de prevenção, regulação e mitigação da ameaça ambiental global.

Nas democracias existe uma forte disputa interna de interesses e de valores, o que faz com que a posição de um país, num momento específico da negociação, resulte de uma coalizão que oscila de acordo com a definição da política do país no cenário internacional.

Um bom exemplo são as alianças e os blocos que se formaram desde a Conferência no Rio de Janeiro, em 1992, e que resultaram de disputas acirradas entre os países, de clivagens e de alinhamentos nacionais, internacionais e transnacionais. Em poucas palavras, decisões em comum dependem de **consensos, contratos e acordos**. Como convencer uma nação desenvolvida a se converter, repentinamente, em defensora do meio ambiente, em detrimento de certas vantagens econômicas que já possui? Um outro exemplo, o “Protocolo de Kyoto” e a problemática do aquecimento global: não há dúvidas que o sucesso dessa empreitada está diretamente ligado às diversas práticas e atores sociais envolvidos na questão.

Em decorrência destes aspectos, o filósofo ambientalista Andrew Brennan defende que não existe um conjunto de princípios éticos definitivos e universais que possam governar eficazmente as ações humanas em relação ao meio ambiente. Ao contrário, ele mantém a tese de que um número indefinido de perspectivas pode ser trazido à tona. Para Brennan, quando se restringe o modo de pensar a apenas uma abordagem, podem ser ignorados importantes aspectos contemplados em outras visões e abordagens.

Brennan chama a atenção para o fato de que o pluralismo pode assumir diferentes características. Reconhece que diferentes considerações podem ser aplicadas em diferentes casos e que, para qualquer situação em particular, não existe uma única medida teórica que proporcione um leque privilegiado de conceitos, princípios e estruturas. O pluralismo ético permite a exploração da complexidade dos problemas éticos ao invés da imposição de uma única perspectiva sobre eles.²⁹⁷

²⁹⁷ BRENNAN Andrew. Moral Pluralism and the Environmen. In: Environmental Values, Environmental Values, n.1, 1992, p. 15-33. Disponível em: <<http://www.ericademon.co.uk/EV.html>>. Acesso: 01 mar. 2007.

Christopher D. Stone, outro autor envolvido com as questões ambientais defende que é um erro assumir que todas as atividades éticas (ações a serem avaliadas, agentes envolvidos, instituições sociais, etc.), e todos os contextos (entre pessoas numa comunidade, através das gerações, entre espécies) são regidos pelas mesmas condições (vida, inteligência, capacidade de escolha, etc.), ou mesmo que estejam sempre sujeitas ao mesmo princípio superior (utilitarismo, 'kantianismo').²⁹⁸

Existe hoje, na literatura que trata da questão ambiental, uma tendência de supervalorização de princípios substantivos, tais como direitos e deveres nos quais muitos teóricos do ambientalismo ficam entrincheirados e, como consequência, outros elementos do discurso moral ficam desprezados. Apesar desse fato, é preciso pensar na ética para o meio ambiente como algo particionado em várias áreas de interesses.

Difícilmente os interesses de uma empresa petrolífera e o de grupos ecologistas, por exemplo, estarão sempre em perfeita harmonia. É quase certo que um acordo será impossível, em face das perspectivas radicalmente opostas. Pode-se dizer que são racionalidades diferentes que se entrecrocaram. Grupos opostos quase sempre têm lógicas e racionalidades diferentes, características que os levam, por conta de seus interesses diversos, a assumir posicionamentos conflituosos.²⁹⁹

Grosso modo, as decisões de introduzir maciçamente certa tecnologia e seus produtos no mercado cabem às empresas e aos governos. Normalmente é o governo que permite ou proíbe a difusão de uma tecnologia específica. No entanto, a conveniência de uma tecnologia e, sobretudo, a avaliação das consequências de sua aplicação não é só uma questão concernente aos *experts*, nem só de empresas ou governos, pois sempre envolvem amplos setores sociais, quando não a humanidade como um todo em caso de grande risco ambiental.

Pode-se recorrer, neste ponto, ao conceito de *stakeholder*. A palavra *stakeholder*³⁰⁰, literalmente, poderia ser traduzida por "depositário de uma aposta", alguém que tem interesse em que um jogo tenha continuidade. O termo foi

²⁹⁸ STONE, Christopher D. *Earth and other ethics: the case for moral pluralism*. New York: Harper & Row, 1987. p.153

²⁹⁹ OLIVÉ, León. Ética aplicada às ciências naturais e a tecnologia. In: IBARRA, Andoni; OLIVÉ, León. (Eds.) *Cuestiones éticas em ciencia y tecnologia en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003. p.181-222. p.197.

³⁰⁰ Cf. FREEMAN, Robert E. *Strategic management: a stakeholder approach*. Boston: Pitman/Ballinger, 1984. p.46.

introduzido, ainda na década de 1970, na literatura de negócios pelo Instituto de Pesquisas de Stanford (EUA), e é definido como todo o grupo de indivíduos que pode afetar, ou ser afetado, por uma organização ao realizar seus objetivos, em outras palavras, os *stakeholders* são todos os afetados e que têm direitos e expectativas legítimos em relação às atividades da organização, o que inclui os empregados, os consumidores e os fornecedores, assim como a comunidade envolvida e a sociedade em seu conjunto, representados pelo Estado ou pela própria humanidade.

Muitas questões do meio ambiente não estão apenas ligadas aos consumidores, atuais e futuros, mas a todos que fazem e farão parte da humanidade como um todo. É uma visão que amplia o escopo das funções da empresa e, por outro lado, expande o papel desses *stakeholders*, considerando-os como parte da comunidade inerente ao contexto organizacional, sendo capazes, inclusive, de influenciarem na adoção de posturas ambientalmente mais responsáveis das empresas. A figura abaixo apresenta uma organização e todos os agentes que fazem parte do seu 'raio de ação' e que se envolvem, direta ou indiretamente, com as consequências das decisões atinentes ao meio ambiente.

FIGURA 4 – A Organização e seus Stakeholders



FONTE: Adaptado de ROA³⁰¹

De acordo com Donaldson e Preston, os *stakeholders* se identificam com os interesses de uma organização, na medida em que esta se identifica com os seus interesses. Dessa forma, se uma companhia não considera os interesses das

³⁰¹ ROA, Francisco. J. (Coord.) *Ética del marketing*. Madrid: Unión Editorial, 1999. p.68.

minorias, das comunidades locais, do meio ambiente e até de 'jogadores com maior poder de fogo' (como as ONG's internacionais) pode acontecer desses *stakeholders* acabarem por forçar a organização a ceder aos seus questionamentos.³⁰²

Por conta disso, e reconhecendo o fato de que o campo das decisões envolvendo os interesses dos seus stakeholders é, quase sempre, palco de enfrentamentos, muitas organizações buscam elementos balizadores para negociar seus objetivos estratégicos com as partes interessadas.

Laszlo Zsolnai, outro autor envolvido com a responsabilidade ambiental, ressalta a importância do agente moral como alguém que está sempre envolvido com seu contexto social e, dessa forma, preso aos seus sistemas de referência, às comunidades e organizações que, eventualmente, faça parte. A identificação das partes afetadas, bem como seus interesses e objetivos são, para esse autor, pré-requisitos para qualquer decisão moral.³⁰³

Desta forma, a discussão ambiental, num contexto pluralista, pauta-se necessariamente em um procedimento dialogado, que leva em consideração os interesses de todas as partes envolvidas. A validade das normas e decisões que devem regular as ações humanas precisa ser estabelecida sempre a partir de um acordo comum entre as pessoas. Nestas condições, uma abordagem pluralista poderia estender-se aos que procuram algum tipo de acordo intersubjetivo na justificação de uma ética do ambiente.

A busca de soluções para a problemática ambiental deve surgir, portanto, a partir do diálogo multicultural entre pessoas que se esforcem para compreender outros pontos de vista e estejam dispostas a assumir compromissos para o futuro. Uma engenharia humana mais exigente e fina é a orquestração de espaços comuns que se compatibilizam com as aspirações individuais, o que não pode se feito sem uma dose de conflito.³⁰⁴

³⁰² DONALDSON, Thomas ; PRESTON, Lee. The stakeholder theory of the corporation: concepts, evidence and implications. In: *The Academy of Management Review*, v. 20, n.1, 1995, p.65-91. p.67.

³⁰³ ZSOLNAI, Laszlo Plurality of Values in environmental decision Making. Disponível em: <<http://ethics.bkae.hu/html/documents/Oxfordworkingpaper.doc>>. Acesso: 02 fev 2007. p.10.

³⁰⁴ DEMO, op. cit., p.36.

5.1.1 A importância de uma atitude dialógica

De acordo com Giddens, a reflexibilidade é uma das características da vida social moderna e as práticas sociais “são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim, constitutivamente seu caráter”.³⁰⁵ Essa faceta da reflexibilidade permite que os críticos da modernidade sejam ouvidos e possam atuar como vetores das mudanças nas práticas sociais. Uma crítica coerente é sempre bem vinda, mas deverá ser feita num enfoque o mais amplo possível. Os problemas globais não são apenas ambientais, econômicos ou políticos. É todo o conjunto e, portanto, devem ser abordados de forma integrada, dialogada e em um contexto mais universalista possível.

É preciso, portanto, estabelecer o diálogo entre os diversos atores diante da resolução de problemas complexos como os ambientais. É desse diálogo que surgiria a regulação das ações, pois nada melhor do que o conflito de idéias e propósitos para que sejam estabelecidos parâmetros de conduta ética. Além disso – e de maior relevância – toda situação que acarrete tomada de decisões deveria ter a convivência da sociedade. Os acordos normativos não se fundamentariam em valores abstratos, eternos e universais, mas em interesses científicos e sociais igualmente estabelecidos e regulados pelo diálogo.

Uma atitude dialógica³⁰⁶, tendo sempre como base as ações comunicativas, é um poderoso meio de conjugar posições axiológicas aparentemente difíceis de conciliar: universalismo e respeito às diferenças. Somente quando há o reconhecimento das pessoas como seres autônomos, e que esta autonomia deve ser universalmente respeitada, é que é possível exigir que as peculiaridades e particularidades sejam igualmente respeitadas. E a única forma é através de diálogos, nos quais cada pessoa possa expressar suas idiossincrasias, sabendo que será minimamente entendida e respeitada ao máximo.

³⁰⁵ GIDDENS, op. cit., p.45.

³⁰⁶ De acordo com Edgar Morin, Dialógica é a “unidade complexa entre duas lógicas, entidades ou instâncias complementares, concorrentes e antagônicas que se alimentam, completam, mas também se opõem e combatem”. Diferentemente da dialética hegeliana, na qual as contradições encontram solução, superando-se e suprimindo-se numa unidade superior, na dialógica, “os antagonismos permanecem e formam entidades ou fenômenos complexos”. Cf. MORIN, op. cit., p. 206.

Diante de um quadro social, pluralista e multicultural, os acordos normativos se sustentam a partir de consensos, ou, pelo menos, a partir de compromissos racionais entre os interessados. Deve existir a conscientização das partes envolvidas da necessidade de se tolerar e consensualizar as decisões normativas, com vistas ao bem estar da coletividade. Para tanto, os participantes devem ter iguais oportunidades de oferecer suas pretensões e se mostrarem dispostos a tê-las suscetíveis à crítica, para que se chegue o mais próximo possível de um consenso.

O reconhecimento da necessidade de considerar os interesses do outro, obriga a uma descentralização da moral, que passa a ser regida então por padrões intersubjetivos e pelo encontro de estratégias conjuntas que satisfaçam os interesses de todos os envolvidos.

Tal problema faz com que se recorra a alguma teoria que contemple o diálogo, tão importante na busca dos necessários consensos que o pluralismo, inevitável das sociedades contemporâneas, exige.

Nesse ponto, cabe uma ressalva sobre a teoria do contrato social³⁰⁷, que teve nas figuras de Hobbes, Locke e Rousseau seus principais artífices. De acordo com Boaventura de Souza Santos, o contrato social, muito marcante no desenrolar da vida moderna, é uma grande narrativa que funda a obrigação política que procura resolver as antinomias entre coerção e consentimento, igualdade e liberdade entre os homens, através da figura do Estado Nacional, do Direito e da educação cívica.³⁰⁸

No entanto, o próprio Boaventura destaca a perda do prestígio epistemológico do contratualismo. Para ele, o contrato social possui regras de inclusão e exclusão, sendo que um dos principais quesitos é que dele só participam certos indivíduos e associações. Dessa forma, há uma exclusão dos grupos minoritários, que têm identidades culturais próprias – o Estado sempre foi deficiente no que diz respeito à proteção desses grupos – o que é inaceitável face ao relativismo antropológico vigente na filosofia política ocidental, que nega a existência de valores morais dotados de universalidade e que, por isso, rejeita a exclusão das minorias. A

³⁰⁷ Doutrina na qual a moralidade é parte de um contrato social, portanto, de uma convenção social que pode ser alterada. As normas são o resultado de uma barganha entre pessoas racionais, a partir de um 'egoísmo prudente'. Uma pessoa assume que não vai matar ou roubar, esperando que os outros também não matem ou roubem. Ver BUNGE, op. cit. p.80

³⁰⁸ SANTOS, Boaventura de Souza. Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: *A crise dos paradigmas das ciências sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. p.34-35.

natureza também fica excluída do contrato, pois, por não ter o status de indivíduo, é vista, na teoria do contrato, apenas como uma ameaça ou recurso.

Por esses motivos – a exclusão da natureza e dos grupos minoritários, que quase sempre sustentam pontos de vista diferentes em relação aos problemas ambientais – no debate político o contratualismo tem perdido força como teoria suficiente para tratar eficazmente a questão ambiental.

Vários autores têm sugerido uma aproximação mais voltada para a orientação discursiva no que tange às questões ambientais, principalmente no que diz respeito às tomadas de decisões e estabelecimento de políticas relacionadas ao meio ambiente.³⁰⁹

Faz-se oportuna uma articulação, no espaço público, entre a ética (procura da ‘vida reta’) e o dever moral (estabelecimento de normas socialmente aceitas). Essa articulação pode dar-se por meio de uma ‘ética da discussão’, que permitiria, mesmo reconhecendo as condições de pluralidade, ultrapassá-las e abrir espaço para a instituição de normas capazes de serem aceitas e universalizadas concretamente. Isto implica que cada norma válida possa encontrar o assentimento de todos os envolvidos, o que pressupõe que todas as partes estejam dispostas a uma discussão racional e que um referencial de ordem lógica comum possa ser aceito. A ética discursiva é, portanto, um aporte importante para a uma abordagem pluralista das questões ambientais.

5.1.2 O enfoque discursivo

A base teórica da orientação discursiva é *Ética do agir Comunicativo*, ou *Ética Discursiva*, surgida na década de 1970, através dos professores da Universidade de Frankfurt, Karl Otto Apel e Jürgen Habermas. Atualmente, no âmbito da filosofia moral, tem forte aceitação, especialmente na Europa e América Latina. A abordagem propõe responder às exigências morais de uma sociedade pluralista e democrática, situando-se em harmonia com o nível de consciência moral que este tipo de sociedade busca alcançar.

Ao englobar o pluralismo, Habermas concebe o indivíduo inserido no grupo, ou seja, a subjetividade na intersubjetividade, e propõe um modelo normativo que

³⁰⁹ Ver PAAVOLA, J.; BROMLEY, D.W. Contested Choices. In: BROMLEY, D. W. ; PAAVOLA J. (Orgs.). *Economics, ethics, and environmental policy: contested choices*. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2002. p.3-14.

possa superar a tensão entre a autonomia privada e pública. Para ele, podem pleitear legitimidade as normas capazes de terem o assentimento de seus interessados, na qualidade de participantes de um procedimento discursivo.

A *ação comunicativa* constitui-se em uma forma de conduta que busca a associação intersubjetiva entre as pessoas. Habermas propõe uma teoria geral da verdade, segundo a qual o critério da verdade é o consenso dos que argumentam, e defende a idéia de que argumentar é uma tarefa eminentemente comunicativa. Desta forma, o ‘discurso intersubjetivo’ é que propicia a argumentação. Ela supõe o entendimento entre os indivíduos que procuram, pelo uso de argumentos racionais, convencer o outro, ou deixar-se convencer a respeito da validade de determinada norma – implicando, assim, o compromisso com os âmbitos da sociabilidade, espontaneidade, solidariedade e da cooperação.³¹⁰

Para Habermas, a ação comunicativa teria se atrofiado em decorrência da progressiva ampliação da *ação racional com relação a fins*, ou *razão instrumental*, lastreada não na **interação**, mas no **trabalho**³¹¹, que pressupõe uma relação de dominação e escravização da natureza. No entanto, esse processo de amplificação e universalização da *razão instrumental*, e o conseqüente atrofiamento de uma perspectiva comunicacional, poderá ser superado por meio da criação de novos espaços públicos de discussão – nova esfera pública – onde as pessoas possam se encontrar e discutir assuntos e interesses comuns.

Na ética do discurso, o *método da argumentação moral* substitui o *imperativo categórico* kantiano. É ela – a argumentação – que formula os princípios éticos, sendo que:

1. As únicas normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter a anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático;
2. O imperativo categórico desce ao mesmo tempo na escala, transformando-se num princípio de universalização, que, nos discursos práticos assume o papel de uma regra de argumentação;
3. Caso das normas em vigor, os resultados e as conseqüências secundárias, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas

³¹⁰ Cf. HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*.

³¹¹ Grifo nosso.

mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, terão de poder ser aceitos voluntariamente por todos.

Finalmente, pode designar-se como universalista uma ética que afirma que este princípio moral (ou um idêntico) não exprime apenas as intuições de dada cultura ou de dada época, mas tem também uma validade geral. Apenas uma fundamentação do princípio moral que não implique desde logo a referência a um fato da razão poderá enfraquecer a suspeição de um sofisma etnocêntrico.³¹²

Na qualidade de interveniente em uma argumentação, cada indivíduo está posicionado na sua própria perspectiva, embora continue inserido em um contexto universal – é isto que Apel pretendeu traduzir na expressão *comunidade ideal de comunicação*. No discurso, não ‘se quebra o laço’ social do sentimento de pertença, mesmo que o consenso, que a todos é exigido, transcenda as fronteiras de todas as comunidades concretas. O consenso que é objetivado no plano discursivo depende, por um lado, do ‘sim’ ou do ‘não’ - insubstituíveis de cada indivíduo e, por outro, da superação da sua perspectiva egocêntrica. Qualquer anuência efetivamente obtida não pode ser tida como universal se a liberdade individual ilimitada - que é a que permite a tomada de posição em relação a pretensões de validade passíveis de crítica, não for uma realidade; com a ausência da empatia solidária - que permite a cada indivíduo projetar-se nos outros, não será possível chegar a uma solução passível de anuência geral. O método da formação discursiva da vontade contempla a estreita relação entre ambos os aspectos – entre a autonomia dos indivíduos inalienáveis e a sua inserção em formas de vida partilhadas intersubjetivamente. A igualdade de direitos de todos os indivíduos e o igual respeito pela sua dignidade pessoal são suportados por uma rede de relacionamento interpessoal e por relações recíprocas de reconhecimento. Por outro lado, a qualidade da vida em comum não só é avaliada em termos do grau de solidariedade e do nível de bem-estar, mas também pela proporção em que os interesses do indivíduo são uniformemente contemplados no plano do interesse geral.³¹³

O mútuo reconhecimento de sujeitos capazes de dar razão de seus atos, isto é, que orientam sua ação por pretensões de validade, leva certamente o germe das idéias de trato igual e de solidariedade. A primeira exige igual respeito e igual direito para cada um; a segunda, empatia e preocupação pelo bem estar do próximo. A

³¹² Ibid. p.15-16.

³¹³ Ibid. p.22.

estratégia de uma ‘ética do discurso’ de obter os conteúdos de uma moral universalista a partir dos pressupostos universais da argumentação configura-se promissora precisamente porque a argumentação, o discurso, o jogo da linguagem argumentativa representam uma forma de comunicação que vai além das formas de vida concretas e em que, ao ser uma forma de reflexão da ação orientada ao entendimento, as pressuposições desta abstraem, generalizam e ‘des-limitam’, por assim dizer, e se fazem extensivas a uma comunidade ideal de comunicação, e que envolve a todos os seres capazes de linguagem e ação. O universalismo da ética do discurso não é, pois, um universalismo abstrato, mas, sim, da validade universal do núcleo de que também a ética do discurso deriva.³¹⁴

O trabalho de Karl Otto Apel também se inscreve no horizonte comunicativo e dialógico, estendendo-se para o campo da ciência. Reconhecendo que a ciência ainda é tida como neutra e objetiva, uma herança positivista, Apel afirma que, mesmo assim, a objetividade da ciência admite previamente o pressuposto de uma comunidade de argumentação: todo cientista submete seus trabalhos e suas demonstrações a uma coletividade da qual faz parte. Para que ocorra a construção da ciência é preciso recorrer a uma argumentação racional comum a todos os outros participantes da comunidade científica.

Apel tem o mérito de expandir toda discussão referente às atividades ou procedimentos científicos para além do campo do procedimento privado, pretendendo, dessa forma, introduzir a linguagem comum no próprio seio da comunidade científica, tornando-a, não apenas fiel aos fatos, mas também sensível a valores, portanto, distante da neutralidade axiológica. O próprio pressuposto de uma comunidade argumentativa, tal como pretendida por ele e Habermas, remete as normas éticas:

[...] De um lado, devem os pesquisadores, enquanto argumentam, não só *pressupor* a possibilidade de uma comunidade ideal de comunicação, no sentido da norma ética básica, mas até *antecipar contrafaticamente* sua existência enquanto argumentam.³¹⁵

Mentir, por exemplo, tornaria impossível o diálogo, posto que todos devem ser parceiros de discussão, com igualdade de direitos. A comunidade que forma o

³¹⁴ Cf. introdução de Manuel Jiménez Redondo à HABERNAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidade y eticidad*. Barcelona: Ediciones Piados Ibérica, 1998. p.46-47.

³¹⁵ APEL, *Estudos de moral moderna*, p.205.

horizonte da ciência deveria estar aberta ao reconhecimento recíproco das pessoas, sem o qual não poderia haver ciência. Assim ele refuta o Positivismo e o Cientificismo, que ocultam o reconhecimento recíproco da comunidade e defendem que apenas a investigação dos fatos e o uso lógico do entendimento são suficientes para a construção da ciência.

A ética discursiva apresenta algumas dificuldades. Na esfera das discussões ambientais, por exemplo, os debates são, freqüentemente, governados por interesses diversos e conflitantes. Também há ‘a falta de vontade’ (ou a má vontade) de alguns participantes em chegar a acordos concretos. Na realidade, as discussões sempre estão impregnadas de mal entendidos e conflitos, cuja solução se interpõe tanto pelo diálogo e pela argumentação quanto pelas negociações estratégicas e a defesa dos interesses próprios.³¹⁶

A prática tem demonstrado que muitas conversações e diálogos dos dirigentes e políticos, mormente, nas discussões ambientais, são marcadas por jogos de interesse e artimanhas estratégicas que, quase sempre, inviabilizam os entendimentos e acordos.

Como se chegar então a essa cultura do diálogo e contribuir eficazmente para solução razoável e pacífica dos conflitos e se incentivar a busca da verdade e da correspondência solidária em um contexto de relações sociais desfiguradas pela corrupção, pelos interesses econômicos e de poder? Uma alternativa seria a adoção de princípios deontológicos *a priori*, porém, eles não podem mais ser fundados e nem impostos despoticamente a partir de qualquer instância superior, seja ela religiosa, metafísica ou natural. Os estados modernos, por exemplo, de índole democrática, devem promover a liberdade de consciência e já não podem mais estabelecê-la por decreto um determinado consenso.³¹⁷

Outro problema está na própria constituição da comunidade de argumentação que, quanto às questões ambientais, não relevam as gerações futuras e as espécies não humanas, por não terem ‘voz ativa’. Pode-se até perguntar “como é que uma

³¹⁶ Na ação estratégica, os atores, agindo de forma egoísta em busca de um fim, procuram maximizar vantagens e minimizar perdas. Nesse tipo de ação cada ator procura defender e impor suas posições, sem se mostrar disposto a revê-las ou, ao menos, a questionar-lhes as premissas. Habermas enuncia o seu conceito de ação estratégica como: “O conceito de ação teleológica ocupa desde Aristóteles o centro da teoria filosófica da ação. O ator realiza um fim ou faz com que se produza um estado de coisas desejado elegendo, em uma dada situação, os meios mais congruentes e aplicando-os de maneira adequada”. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri: Taurus, 1987.p.122-123.

³¹⁷ Cf. NALINI, José Renato. *Ética ambiental*. 2.ed. Campinas: Millennium, 2003. p.272-276.

teoria, que se circunscreve a um círculo de destinatários formado por sujeitos dotados da capacidade de linguagem e de ação, lida com a vulnerabilidade da criatura muda [o ambiente natural, por exemplo]?”³¹⁸

Dessa forma, a ética discursiva não consegue escapar das linhas principais do pensamento atual e não apresenta os meios para ultrapassar a distância instalada entre a natureza e a sociedade. Ela não encontra o caminho para que seja possível estabelecer relações recíprocas com outros seres de uma forma que não seja discursiva.³¹⁹

Tem-se, pois, um dilema: se a questão da ética ambiental precisa ser tratada dialogicamente, mas, se o discurso *per si* não consegue resolvê-la, o que fazer se, também, não se pode recorrer ao fundacionismo?

5.2 A ARTICULAÇÃO DE CONSENSOS MÍNIMOS EM TORNO DO AMBIENTE

O problema em discutir racionalmente as ações pertinentes ao meio ambiente é sempre dificultado, fortemente, pelo fato de que não há um conjunto de regras que permita obter uma única conclusão com validade universal. Não existem certezas nem algoritmos que possam, automaticamente, oferecer uma única resposta. Porém, não significa que não seja possível encontrar caminhos para chegar a acordos (consensos) e, tão pouco, que seja impossível atuar racionalmente. Esse impasse pode ser contornado ao ser considerado que:

1. O pluralismo permite a reconciliação de variadas e, até mesmo rivais, teorias éticas, muitas que, isoladamente, não teriam qualquer chance de aplicabilidade universal.
2. Fundamentar uma ética discursivamente é impossível, porém, propagar (convencer racionalmente) uma ética discursiva é perfeitamente factível.
3. Consenso é um acordo estabelecido entre indivíduos ou grupos como condição para a concórdia social, e liga-se à idéia de convenção, que é

³¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.30. Hans Jonas faz uma crítica contundente à ética discursiva de Habermas, sublinhando que nada permite supor que o conteúdo de um consenso discursivo possa ser bom ou justo. Jonas também chama a atenção para o fato de que a crise ambiental não afeta apenas a condição do homem como ser falante, mas de ser vivente. Por isso, a reconciliação, da natureza com a sociedade, não poderá ser considerada exclusivamente como um acontecimento social ou político, ou um acontecimento discursivo, ela exige uma abordagem muito mais radical e contundente. LEIS, *A modernidade insustentável*, p.218.

³¹⁹ LEIS, *A modernidade insustentável*, p.213.

um conjunto de princípios intencionais e livremente aceitos por um grupo de pessoas, e que serve de base para tomadas de decisão nos planos moral e jurídico, por exemplo. É algo que se adota, podendo ser em caráter provisório, sendo, portanto, diferente da idéia de fundamento absoluto, conforme já discutido anteriormente.³²⁰

Nestas condições, cabe argüir-se sobre os critérios que poderiam ser utilizados para esse ‘convencimento racional’, tão necessário para um consenso mínimo entre perspectivas éticas diferentes. Necessário se faz retornar à gênese do fenômeno moral no intuito de encontrar solução para tão intrincado problema.

Partindo-se do fato de que existem várias moralidades, que são, ultima forma, interpretações de mundo e que, devido a isso, partem de perspectivas diferentes, é possível supor que, uma dada perspectiva em particular representa apenas *um* modelo de vida que determinados tipos de homens adotam para si, como sendo *o* modelo último da existência. As condições favoráveis desse modelo são traduzidas em uma moral que passa a ser vista como algo bom e louvável e que, portanto, deve servir para toda a humanidade. Nietzsche desvela esse fenômeno com muita clareza quando afirma que “por trás de toda a lógica e de sua aparente soberania de movimentos [uma perspectiva] existem valorações [uma moral], ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida, o que é necessário para a conservação de seres como nós”.³²¹

Fica claro, pelo exposto, que Nietzsche, ao se debruçar sobre a origem dos valores, concebia a vida como sendo o elemento constitutivo do mundo e, enquanto vontade de potência, como critério de avaliação e parâmetro para o seu procedimento genealógico.³²² Para ele, “quando falamos de valores, falamos sob a inspiração e sob a ótica da vida: é a própria vida que nos força a fixar valores; a mesma vida é que valora *quando* nós fixamos valores”.³²³

O valor da vida em geral é um problema inacessível para o ser humano. “O valor da vida não pode ser apreciado. Não por um vivente, por ser parte na causa e

³²⁰ Sobre consenso e convenção ver JAPIASSÚ; MARCONDES, op. cit., p.56 e 58.

³²¹ Ver aforismo 3 de *Além do Bem e do Mal*. NIETZSCHE, p.11.

³²² Ver MARTON, Scarlett. Nietzsche: a transvaloração dos valores. 3.ed. São Paulo: Moderna, 1993. p. 63-64.

³²³ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, p.41.

até objeto de disputa, e não juiz; nem por um morto, por outra razão”.³²⁴ É necessário estar fora da vida para compreendê-la.

O fato é que vida, enquanto vontade de poder, é o que permite ao ser humano moldar interpretações de mundo e construir seus sistemas de moral, criando, dessa forma, as “condições favoráveis para que possa expandir inteiramente sua força e alcançar o máximo de seu sentimento de poder”.³²⁵

Sem a vida não existem perspectivas, avaliações, valores, nada. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que o homem teria ‘inventado’ para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’ e questiona o valor desses ‘valores’. Ele coloca a questão da seguinte forma, literalmente:

[...] sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?³²⁶

Ao se concluir com Nietzsche que é a própria vida que obriga a fixação dos valores, e que eles são concebidos por seres vivos que, ao se organizarem em sociedade procuram hierarquizar esses valores de modo que possam conviver em coletividade, qualquer discussão que exclua a vida deve ser eliminada do debate ético pela sua total incoerência: a exclusão da vida é a eliminação da possibilidade do ‘agir moral dos homens em sociedade’.

Mario Bunge, na sua obra *Ética e Ciência*³²⁷, defende que a ética, entendida como ‘ciência da conduta desejável’, ao intentar justificar as normas morais, deverá fazê-lo de forma a satisfazer o que é desejável sob o ponto de vista biológico, psicológico, social e cultural de uma dada comunidade humana. A justificação de uma norma é o ato de mostrar que, a certo respeito, ela é favorável ou compatível com a satisfação de um *desideratum* de determinada unidade social em determinada circunstância. Dessa forma, uma ética nunca criará valores, pois não há valores nem bens absolutos, mas sempre auxiliará a orientar a conduta e contribuirá para o desenvolvimento da moral na medida em que cumpra com o propósito de “descobrir as normas morais ótimas em relação com cada contexto histórico-social e com cada

³²⁴ Ibid. p.22.

³²⁵ Ver Terceira Dissertação § 7, NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.96.

³²⁶ Ver Prólogo § 3, id. p.9.

³²⁷ Cf. BUNGE, Mario. *Ética e ciência*. Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte, 1960.

conjunto de *desiderata*, e de determinar o valor de verdade das pressuposições das normas”.³²⁸

Pelo exposto compreende-se que aquilo que favorece a vida de qualquer grupo social pode ser visto como uma espécie de *desideratum* desse grupo.

A problemática ambiental expande a idéia de grupo social, pois os problemas ambientais afetam a humanidade como um todo. Hoje, mais do que nunca, cogita-se encontrar soluções que permitam conciliar os homens com o planeta, possibilitando a coexistência de soberanias autônomas em um espaço coletivo, ou seja, um poder político, supremo e independente, relativo à fração territorial de cada estado-nação, e partilhado no que diz respeito às partes comuns.

Em teses desse gênero, quando o que está em questão é a sobrevivência do planeta Terra, pode-se deslocar a vida como critério, como ponto de partida para qualquer consenso que venha a ser assumido pelos atores que estão em jogo, pois, sem a vida, qualquer discussão no campo ético torna-se inútil.

Somente a partir do consenso de que a vida deve ser preservada, ponto nodal para qualquer discussão de natureza ética, é que se pode seguir adiante e cogitar sobre que tipo de vida se pretende viver, retornando-se assim à questão Socrática de ‘como devemos viver nossas vidas’ diante da crise ambiental e das preocupações para com as gerações futuras. Nas palavras de Leff,

[...] A morte entrópica do planeta nos leva à busca das raízes da vida, à vontade de viver, além da necessidade de conservação da biodiversidade e do princípio de sobrevivência da espécie humana. A ética da vida é dirigida à *vontade de poder viver*, de *poder desejar a vida*, não como simples reafirmação do instinto vital e além da etologia do animal humano que se agarra à vida, mas como a vontade de poder viver com graça, com gosto, com imaginação e com paixão a vida neste planeta Terra.³²⁹

Uma ética do ambiente é uma ética da vida e que se traduz na busca da harmonização de perspectivas diferenciadas e da inclusão do *ethos* de diferentes culturas em uma visão maior e consensual, e que visa, sempre, o bem comum e a permanência e sustentabilidade da vida no planeta.³³⁰ Por isso, continua Leff,

³²⁸ Ibid. p.76.

³²⁹ LEFF, op. cit., p.446.

³³⁰ Um bom exemplo dessa visão pluralista e consensual é a Carta da Terra, que pretende ser um código ético planetário. Uma vez aprovada pelas Nações Unidas, ela será o equivalente à Declaração Universal dos Direitos Humanos, no que concerne à sustentabilidade, à equidade e à justiça. O projeto da Carta da Terra inspira-se em uma variedade de fontes, incluindo a ecologia e outras ciências contemporâneas, as tradições religiosas e as filosóficas do mundo, a literatura sobre ética global, o meio ambiente e o desenvolvimento, a experiência prática dos povos que vivem de

[...] A ética deve ser uma ética criativa, capaz de reconstruir pensamentos e sentimentos para a vida e a boa vida. Portanto, não pode permanecer numa deontologia, num dever ser, numa obediência acrítica a preceitos e princípios, sem levar à sua contínua renovação. A ética recria o ser para devolver-lhe o que Nietzsche quis dar-lhe, a vontade de poder ser, de querer ser. Só a autoria e autonomia permitem construir uma ética que possa ser socialmente assimilada e subjetivamente incorporada como uma forma de ser no mundo, mais do que simplesmente como um código de conduta moral.³³¹

Nas condições expostas, haveria lugar para a teoria da responsabilidade de Hans Jonas e seu princípio da vida? Teriam eles, ainda, algum papel preponderante na discussão de uma ética do ambiente? É o que se discutirá a seguir.

5.3 A CONTRIBUIÇÃO DE HANS JONAS

Recorre-se a Tugendhat, para quem a palavra justificação (*Begründung*) tem o significado de ‘razão’, ou seja, justificar uma moral significa dar ‘razões’ e ‘motivos’ aos indivíduos para que estes queiram viver moralmente. Ele, em lugar da fundamentação absoluta, busca razões de plausibilidade, que resultam de discussão com outros conceitos, sendo que a alternativa mais plausível é aquela que está mais bem fundamentada do que qualquer outra que poderia ser proposta concretamente.³³²

Ao se referir a Kant, e na sua busca de um sentido de *bom* que deveria ser reconhecido por todos (através de escolhas racionais), Tugendhat considera que, eventualmente, seria possível mostrar que existe um sentido para *bom* que “não tem que ser reconhecido por todos, mas que poderia ser reconhecido, pelo fato de que existe este e nenhum outro”. Em outras palavras, se for possível mostrar que há um sentido de *bom* que se impõe como tendo que ser universalmente reconhecido, por ser plausível e que as outras propostas não o são, ou são menos, tem-se um conceito de *bom* que pode ser aceito pela comunidade moral, porque está melhor justificado.³³³

maneira sustentada, além das declarações e dos tratados intergovernamentais e não-governamentais relevantes. Deverá constituir-se em um documento vivo, apropriado pela sociedade planetária, e revisto periodicamente em amplas consultas globais. Cf. Ministério do Meio Ambiente. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.doc> Acesso em 15 Ago. 2006.

³³¹ Ibid. op. cit., p.449.

³³² TUGENDHAT, op. cit., p.80.

³³³ Id.

Dessa forma, é possível conceber um critério de plausibilidade para se escolher um determinado princípio ético e adotá-lo. No caso da concepção kantiana de tratar os outros seres humanos sempre como fins e nunca como meios, ou seja, de rejeitar a instrumentalização, parece algo tão plausível e convincente que pode mesmo ser **adotado**³³⁴ como um princípio geral.

Raciocínio análogo pode ser utilizado para os princípios propostos por Hans Jonas. As razões de plausibilidade que foram usadas, por exemplo, para tornar compreensível o porquê adotar o princípio kantiano de não se instrumentalizar o próximo, pode ser aceito para justificar os princípios postulados por Hans Jonas. Ao se adotar o critério da plausibilidade, é possível que a comunidade moral reconheça que os princípios éticos propostos por Jonas sejam os mais coerentes face à crise ambiental, por serem adequados à preservação da vida, e decida adotá-lo como substrato para muitas escolhas e decisões que se façam necessárias.

Nestas condições, o relevante e importante ferramental contido no '*Princípio Responsabilidade*' pode ser agregado em qualquer perspectiva comunicativa, tal como a proposta por Habermas. Se todos os participantes envolvidos no discurso prático estão conscientes das conseqüências dos riscos ambientais, tal como previsto na 'heurística do medo' de Hans Jonas, é possível que se obtenha a anuência dos participantes de um processo decisório quanto à validade de serem levados em consideração quando do aceite de normas relativas ao meio ambiente. Assim, os elementos do '*Princípio Responsabilidade*' teriam fundamental função heurística e orientadora, mas não poderiam assumir o status de imperativo *à priori*.

Com base nessa argumentação é possível inferir que se, Hans Jonas não tivesse uma ética discursiva em mente, teria oferecido todos os elementos argumentativos que poderiam abrir caminho para um diálogo com uma ética desse perfil.³³⁵ Em outras palavras, se não é possível e nem conveniente obrigar os indivíduos a seguir os princípios propostos por Jonas, isso pode acontecer por outro caminho, que respeita o pluralismo e faz valer as necessárias interações dialógicas. É através do convencimento racional, pois eles podem ser assumidos, em comum acordo, pela comunidade de comunicação como pré-requisitos importantes a serem considerados nas decisões sobre ações que implicam o forte impacto ambiental e que compromete a continuidade da vida.

³³⁴ Grifo nosso.

³³⁵ BRUSEKE, op. cit., p.14.

O poder tecnológico à disposição do ser humano é capaz de afetar a natureza e a qualidade de vida das gerações presentes e futuras, e se configura como um fator de risco grave e, historicamente, inusitado, o que obriga, certamente, que seja revisto o conceito de responsabilidade. Nesse ponto, qualquer fórum que se proponha a discutir a problemática ambiental, deve considerar esse alto fator de periculosidade e risco. Os princípios propostos por Hans Jonas (heurística do temor e o imperativo da responsabilidade) podem ser elementos orientadores para as decisões a serem tomadas pelos grupos que discutem a problemática ambiental.

Zsolnai, citado anteriormente, defende a incorporação dos princípios gerais da ética de Hans Jonas como parte dos sistemas de referências para as decisões sensatas relacionadas ao meio ambiente e no cuidado para com as gerações futuras. Ele postula que as formulações de Hans Jonas **podem**³³⁶ ser utilizadas como ‘princípios’ orientadores. Para ele, nenhuma outra teoria trouxe princípios tão claros como a proposta de Jonas. Mas, são princípios que podem ser incluídos numa fórmula, ou matriz de decisão moral, e nunca serem adotados à priori e descontextualizados.³³⁷

Hugo Fjelsted Alrøe, em sua ‘perspectiva sistêmica’ para a ética de responsabilidade, é outro autor que defende a inclusão dos princípios trazidos à luz por Hans Jonas, como elementos de orientação a serem considerados nas decisões éticas em um contexto amplo e sistêmico.³³⁸

Na abordagem de Alrøe, as decisões éticas se dão a partir de quatro dimensões básicas: *responsabilidade*, *preocupação*, *capacidade de ação* e *consciência* (ver figura abaixo). As duas primeiras dimensões referem-se ao agente moral (‘responsabilidade’) e a quem está submetido à ação moral (‘preocupação’). A responsabilidade moral é tradicionalmente restrita a um indivíduo, mas pode ser expandida para um grupo de indivíduos ou para uma coletividade, como é no caso das questões ambientais. O fator ‘preocupação’ expande-se desde um aspecto

³³⁶ Grifo nosso.

³³⁷ ZSOLNAI, Laszlo Plurality of Values in environmental decision Making. Disponível em: <<http://ethics.bkae.hu/html/documents/Oxfordworkingpaper.doc>>. Acesso: 02 fev 2007. p.10.

³³⁸ ALRØE, Hugo Fjelsted. The ethics of responsible acting: a systemic perspective. Ontario: Brock University, 2000. Disponível em: <<http://orgprints.org/9152/>>. Acesso em: 20 jan. 2007. Hugo Fjelsted Alrøe é pesquisador do Danish Research Centre for Organic Food and Farming; tem vários artigos publicados sobre sustentabilidade, precaução, filosofia da ciência e teoria dos sistemas. Seus trabalhos têm despertado particular interesse nos meio acadêmico norte americano e canadense, por conta da incorporação da teoria dos sistemas ao universo das discussões axiológicas.

meramente individual ('o si mesmo') até uma dimensão mais geral que seria 'a comunidade ecológica global'.

A terceira dimensão ('capacidade de ação') relaciona-se com as conseqüências reais da ação. A expansão do poder, e da capacidade de ação humana, estão inter-relacionados com crescimento da população do planeta e também pelo poder tecnológico que se tem em mãos.

Finalmente, tem-se o que o Alrøe chama de 'consciência', que é o *feedback* sobre as conseqüências da ação. Uma ação pode ser intencional ou não e pode acarretar em conseqüências previsíveis ou completamente inesperadas para o agente moral.

FIGURA 5 – Uma Perspectiva Sistêmica para a Ética



FONTE: ALRØE³³⁹.

Pelo esquema acima, quanto mais afastadas do centro, mais complexas são as decisões éticas, e mais expandido está o alcance da responsabilidade; na medida que amplia o raio da obrigação moral, implica a posição de maior complexidade. Todas as dimensões são consideradas sistemicamente no processo. Por exemplo,

³³⁹ ALRØE, op. cit., p.7.

se a capacidade de ação tecnológica foi amplificada, como no caso do uso da energia nuclear com finalidades militares, todas as outras dimensões são, simultaneamente, afetadas. Tem-se um incremento do poder tecnológico ('capacidade de ação'), e, ao mesmo tempo, e por conta dele, também acontece a expansão na 'responsabilidade' – agora global – e na 'consciência', porque as conseqüências da ação podem ser desconhecidas, e também no nível de 'preocupação', que atinge um raio de maior alcance e abrangência.

Diante de suas demonstrações, Alrøe propõe que sejam consideradas, em seu modelo sistêmico, todas as implicações éticas apresentas por Hans Jonas sobre os perigos da expansão tecnológica. A teoria ética formulada por Jonas seria como um princípio orientador para ação sistêmica, na medida do crescimento da complexidade das ações humanas.

Retornando a Beck³⁴⁰, nas Sociedades de Risco há momentos em que os riscos se desconectam dos fundamentos da 'calculabilidade' do seguro que, para ele, são elementos típicos das sociedades industriais do século XX. Nessa perspectiva, a crise ecológica contemporânea resulta do fracasso das instituições responsáveis pelo controle e segurança em administrar riscos incontrolláveis. Assim sendo, as medidas de prevenção devem se ajustar a critérios de precaução, até que se tenha conhecimento científico disponível para lidar com as novas tecnologias.³⁴¹

As situações de riscos que envolvam um forte impacto social ou ambiental devem ser tratadas em uma condição que exija o máximo de bases razoáveis para se crer que não implicam efeitos negativos. Como ocorrem em um contexto de incertezas, posto que os efeitos da ação tecnológica são, em muitos casos, de difícil previsibilidade, torna-se necessária a adoção de princípios conservadores que levem em consideração todos estes aspectos. Dois pontos merecem destaque:

1. Muitas vezes é impossível – face aos conhecimentos científicos disponíveis – prever os perigos advindos da criação de um produto e/ou processo. Nesse contexto, as decisões são feitas sempre em função dos conhecimentos do momento, o que as torna virtualmente arriscadas;
2. As responsabilidades dos desenvolvedores de novas tecnologias devem se estender aos domínios ulteriores (e que ainda não são previsíveis). É

³⁴⁰ Ver 2.3.1 - Falência ambiental e risco tecnológico, p.66.

³⁴¹ Apud ACSLELRAD, Herni. Movimiento de justicia ambiental. In: RIECHMANN, Jorge. (Coord.). *Ética ecológica: propuestas para una reorientación*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 2004. p.29-42.

uma perspectiva preocupante, pois remete as inovações a um domínio espaço-temporal fora da previsibilidade usual.

As circunstâncias exigem, portanto, uma interpretação forte do princípio da precaução, tal como previsto na *heurística do medo* de Hans Jonas, na qual a prudência e a responsabilidade assumem papel importantíssimo nas tomadas de decisão e na orientação das ações tecnológicas. Por exemplo, as consequências a longo prazo de plantas e animais geneticamente modificados, para a saúde humana e para o equilíbrio ecológico, são manifestações ainda incertas, ou seja, um resultado desastroso pode parecer improvável, mas não existe nada que garanta que seja impossível. A *heurística do medo* deve ser retomada em situações como essa.³⁴²

A este propósito tome-se como exemplo a seguinte situação hipotética: a ONU se reúne para decidir quanto a restrição ou não das emissões de CO₂, um dos gases responsáveis pelo efeito estufa/aquecimento global. Trata-se, obviamente, de uma *comunidade moral* composta por políticos e seus respectivos assessores (técnicos, cientistas, economistas, etc.), todos como seus interesses em evidência. É possível, adotar como ponto inicial para as discussões, o estabelecimento de cenários. Pode-se adotar uma perspectiva **otimista** e decidir não se restringir as emissões. Nesse caso, é possível imaginar que o resultado do aquecimento global pode favorecer, por exemplo, a agricultura em áreas que hoje permanecem cobertas de gelo. Porém, há sempre o risco de, com o aquecimento do planeta, ver-se destruída a camada de gelo da Antártida, maior ocorrência de tempestades e furacões, o que pode, contrariamente ao previsto, prejudicar, em muito, a agricultura.

Por outro lado, ao se adotar uma postura **pessimista**, usar-se-á todos os recursos disponíveis no sentido de mitigar as emissões nocivas à atmosfera, ou seja, uma postura de prevenção em relação aos futuros desastres e catástrofes. O quadro abaixo é uma matriz que representa os dois pontos de vista e suas possíveis consequências.³⁴³

³⁴² REES, op. cit., p.129

³⁴³ Grifos nossos.

QUADRO 2 – Estratégias Face ao Aquecimento Global

Estratégia \ Futuro		
	Sucesso	Insucesso
Otimista	Muito bom	Desastre
Pessimista	Moderado	Tolerável

FONTE: Adaptado de Konrad Ott³⁴⁴

Ao assumir que não se pode controlar o futuro é necessário recorrer-se a elementos orientadores para a tomada de decisão no contexto da comunidade de argumentação. É um caso típico em que a *heurística do temor* de Hans Jonas pode ser utilizada como sendo um substrato para a prudência nas decisões a serem tomadas. Uma prudência que considere a existência do acaso, da incerteza, do risco, do desconhecido, que são componentes da *aventura* científica em que a modernidade está imersa. É ela que concede certa previsibilidade ao futuro, tão necessária na discussão sobre os resultados inesperados da ciência e da tecnologia. Dessa forma, para que se evite futuros desastres, é melhor, sempre, optar pela opção mais pessimista.

O acordo intersubjetivo em casos como o do exemplo acima é complicadíssimo. Por não haver evidência conclusiva, **adotou-se**³⁴⁵, por sua maior plausibilidade, o princípio da precaução como critério de orientação para a tomada de decisão. É um exemplo típico de como a adoção, mesmo que provisória, de um princípio superior orientador, no caso o 'princípio da precaução' (heurística do medo), pode fazer com que os impasses sejam resolvidos de forma satisfatória através de um acordo intersubjetivo entre as partes. O princípio deontológico, contextualizado e discutido pela comunidade moral, é o aporte necessário para a tomada de decisão.

Diante do exposto, pode-se concluir que, a despeito de todas as dificuldades que a ética da responsabilidade de Hans Jonas apresenta no plano teórico, em um horizonte em que até mesmo as ações bem intencionadas podem resultar em consequências dramáticas para seus destinatários, suas formulações são preciosas, pois abordam sistematicamente a problemática que não tem sido tradicionalmente

³⁴⁴ Cf. OTT, Konrad. *Basic topics of future ethics*. In: OTT, Konrad. (Org.). Greifswald's Environmental Ethics. Verlag: Steinbecker Verlag Rose, 2003. p.50. Disponível em: <http://umwethik.botanik.uni-greifswald.de/booklet/6_future_ethics.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2007.

³⁴⁵ Grifo nosso.

trabalhada pelos filósofos que se dedicam às questões sobre a moral, a conduta humana diante dos imensos desafios oriundos do avanço da tecnologia e pela ciência moderna.

Se existe um desacordo sobre a questão da possibilidade de se 'fundar uma ética' é evidente que Hans Jonas propôs algumas condições que merecem ser consideradas quando trata do agir frente à sobrevivência planetária e à realização de uma política de responsabilidade para com o futuro.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

-Péssimo! Sempre a velha história! Ao terminar a construção da casa, notamos que sem nos dar conta aprendemos, ao construí-la, algo que simplesmente *tínhamos* de saber, antes de começar a construir. O eterno aborrecido “Tarde demais!”
-A melancolia de tudo terminado!...³⁴⁶

O intuito principal desta tese de doutorado foi demonstrar que, diante da pluralidade de perspectivas axiológicas, que se entrecrocavam no atual mundo globalizado e multicultural, a ética proposta por Hans Jonas – uma das mais fortes e abrangentes teorias surgidas no contexto das éticas ambientais – não se sustenta como uma deontologia universal absoluta capaz de *per se* resolver os dilemas éticos que se apresentam neste campo. Defendeu-se também que, apesar desse interdito, e considerando a importância do caráter heurístico de sua obra, a teoria da responsabilidade proposta por ele poderia ser útil em outras formulações mais abertas, dialógicas e pluralistas.

Procurou-se, ao longo de toda a discussão, respeitar algumas diretrizes da linha de pesquisa da *Epistemologia Ambiental* e, particularmente, do projeto de pesquisa do qual o autor faz parte – *Natureza e ética: bases epistemológicas* – que é produção de conhecimento recente e, também, construção de uma base teórica para o estudo das questões concernentes ao meio ambiente e desenvolvimento. Em vários momentos foi-se além do necessário para a compreensão da temática principal desenvolvida nesta tese. No Capítulo 2, por exemplo, traçou-se um quadro epistemológico para o estudo da ética, com vistas também a agregar conhecimento e contribuir como fonte de pesquisa para outros trabalhos sobre essa problemática. Discutiu-se a ética filosófica, suas dificuldades teóricas no contexto do pensamento contemporâneo, bem como suas ligações com o emergente campo do ambientalismo.

³⁴⁶ Cf. aforismo 277 de Além do Bem e do Mal. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, p.188.

Em seguida, no Capítulo 3, ainda com o intuito incorporar novos conhecimentos à linha de pesquisa, apresentou-se a análise da teoria *da responsabilidade* proposta por Hans Jonas. Em uma síntese do seu trabalho, procurou-se estabelecer as várias conexões com outros autores relevantes na temática ambiental, sempre com o objetivo de buscar novos enfoques, interpretações e leituras. Preparou-se, neste item, o terreno para a crítica, um dos objetivos principais da presente tese.

O caráter inédito do trabalho inicia a partir da crítica construída no Capítulo 4. Realizou-se o esforço de análise teórica e metodológica ao intento de Hans Jonas ao fundar sua ética; o bojo deste capítulo evidencia o caráter inovador da presente tese, pois não são freqüentes críticas dessa natureza em um campo ainda marcado pela disputa ideológica.

Por fim, reconhecendo o caráter pluralista que tem predominado no pensamento ético atual, foi proposta a aproximação da teoria de Jonas com outras vertentes do pensamento afeitas ao pluralismo para demonstrar que, por sua plausibilidade, os princípios trazidos à luz, por ele, podem ser assumidos dialogicamente pelas comunidades que discutem a questão ambiental, não como imperativos *à priori*, mas como elementos de orientação, úteis para nortear as discussões.

A argumentação desenvolvida manteve, como premissa básica, o reconhecimento de que a contemporaneidade é multicultural, pluralista e difusa em suas avaliações de caráter axiológico. A tarefa de fixação de valores universais, que seja aceita por todos, é impossível. A ética, em primeiro lugar, deve propiciar entendimentos e acordos que, muitas vezes, são obtidos a partir de perspectivas conflitantes sobre um determinado assunto.

Para Isaiah Berlin, um dos mais profundos desejos humanos é encontrar um padrão unitário no qual toda a experiência “passada, presente e futura, real, possível e frustrada – seja ordenada simetricamente”.³⁴⁷ Essa concepção fundamental, qualquer que seja a origem, ou valor, encontra-se no bojo de diversas especulações metafísicas, no esforço em prol da unificação das ciências, e também nas cogitações lógicas, sociais, históricas e até estéticas.

³⁴⁷ BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. p.119.

Berlin chama a atenção para o fato de que muitos pesquisadores sérios não concebem um esquema único como verdade, mas que, se os mesmos fatos podem ser adaptados em mais de um padrão, poderão ser vistos a partir de diversas perspectivas e examinados sob vários enfoques, sendo todos válidos. A obsessão por um determinado padrão preponderante pode significar uma ‘violência’ contra os fatos.³⁴⁸

Há uma tendência, e a questão ambiental não está livre desta, de buscar refúgio em algum pedestal perfeito, que satisfaça às exigências da ‘razão’, de algum sentimento estético, um impulso metafísico ou um anelo religioso, posição a partir da qual nada possa ser objeto de crítica, queixa ou condenação.

No entanto, a liberdade deve liberar-se dessas ‘idéias fixas’, e apoiar-se em outros parâmetros, mais atinentes ao pluralismo e que permitam espaço para as escolhas genuínas e a prática de uma responsabilidade construída de forma dialogada e madura.

O grande equívoco de Hans Jonas foi ter minimizado essa importante questão e, em consonância com tantos outros pensadores de uma ética do ambiente, não ter conseguido eximir-se de um fundacionismo dogmático. Porém, filosofar também é construir visões de mundo, e Hans Jonas construiu a sua própria.

Theodor Adorno já havia denunciado o estado de barbárie em que as sociedades ocidentais estão mergulhadas – como sendo aquela situação em que, mesmo estando em seu mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontram atrasadas em relação à própria civilização, tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, mais apropriadamente, um impulso de destruição, o que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que, essa mesma civilização venha a ‘explodir’, aliás, uma tendência imanente que a caracteriza.³⁴⁹

É nesse contexto que a ética de Hans Jonas apresenta seu maior mérito, que foi, sem dúvida, ter colocado a tecnologia como problema filosófico. É difícil discordar de que, face às terríveis intervenções do homem sobre a natureza, exigem-se agora respostas não só de natureza técnica, mas também ética. Discute-se muito, hoje em dia, que o sucesso do desenvolvimento tecnológico deixou de ser uma fonte de liberação do ser humano e, em certos aspectos, se transformou em

³⁴⁸ Ibid. p.120.

³⁴⁹ ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. p.155-156.

uma maldição. O imenso e sempre presente debate sobre a crise ambiental, representa a tomada de consciência sobre este fenômeno. Em oposição ao projeto de se afrontar, de forma exclusivamente com meios técnicos essa importante questão, o projeto de uma ética para a civilização tecnológica representa, indubitavelmente, uma alternativa decisiva.

O fato de ter trazido a tecnologia para o campo das discussões éticas, particularmente nas éticas aplicadas, foi uma grande realização que não pode ser subestimada. Hans Jonas fez a mais incisiva argumentação no sentido de colocar a tecnologia como um assunto de capital interesse para a ética. Diferentemente da política ou da religião, por exemplo, a tecnologia sempre foi tratada como algo sem significado moral, um aspecto marginal da vida humana. E foi Hans Jonas quem, definitivamente, fez mudar esta perspectiva.

É inegável que, no campo da ética aplicada, sua contribuição é inestimável. A *Heurística do Medo* apresentada por Jonas deu origem ao amplamente aceito “Princípio da Precaução”, da mesma forma que seu imperativo geral - que prevê o cuidado com as gerações futuras, é a base filosófica do chamado “Desenvolvimento Sustentável”.

No campo da ética aplicada, e seu livro *Técnica, medicina e ética* é prova incontestável, pois Jonas abre caminhos para as mais diversas discussões no campo da bioética, da medicina, (a eutanásia e a clonagem humana), dentre outros. São considerações de forte caráter heurístico e que têm inspirado os debates sobre esses assuntos tão polêmicos.

No entanto, a concepção de um sistema moral único, como quis Hans Jonas, deve ser visto com muito cuidado, pois não há mais espaços para monismos axiológicos, posto que existem vários sistemas que orientam as diferentes formas de vida e, nenhum pode ter primazia sobre o outro. Nada pode ser prescrito de forma absoluta para o conjunto da humanidade. Max Weber já havia ensinado que todo “pluralismo cultural se baseia num pluralismo axiológico primogênito, onde cada valor representa uma forma tão válida como qualquer outra”³⁵⁰, ou seja, os critérios de racionalidade são internos à cultura e que não há maneiras de dizer que uns são melhores do que outros.³⁵¹

³⁵⁰ Apud GIL VILLEGAS, F. *El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber*. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, ano XXX, n. 117-119, 1984, p.25-47. p.46.

³⁵¹ Ver MARINA, J. A. *Ética para náufragos*. Barcelona: Anagrama, 1995/1999. p.151.

A ética, portanto, não se resolve forçando a unidade e desconhecendo as diferenças inerentes às mais diversas formas de convivência humana. Essas diferenças quase sempre resultam em conflitos em decorrência da incomensurabilidade, relatividade e falta de simetria entre valores e interesses que estão em jogo. Conflitos dessa natureza não se resolvem pela imposição de normas. Os conflitos devem ser reconhecidos e discutidos para que se construa uma ética que permita resolver, ao invés de anular artificialmente, as diferenças.³⁵²

Ao procurar uma nova perspectiva ética, uma doutrina que tivesse, em seu cerne, princípios de responsabilidade pública, Hans Jonas estava respondendo a um anseio, às necessidades comuns e condições históricas que acompanham a crise ambiental global, talvez por isso, seus escritos tenham sido tão bem recebidos por muitos segmentos ambientalistas. Para os que se dedicam às discussões, há quem afirme que seus argumentos são válidos para converter os ‘já convertidos’.

Contudo, isso não significa que reeditar uma antiga e esgotada metafísica, na busca dos fundamentos de uma ética de responsabilidade para com o ambiente e gerações futuras, seja o único caminho a ser seguido. É faz pertinente, neste tocante, retomar a crítica de Nietzsche, pois “à medida que buscamos as origens, vamos nos tornando caranguejos. O historiador olha para trás; até que finalmente acredita para trás”.³⁵³

A cultura filosófica atual exige outras bases argumentativas; decorre, pois, que Jonas não teria conseguido responder de forma satisfatória ao desafio de fundar uma ética, pois não superou o politeísmo de valores e o relativismo, predominantes nas sociedades contemporâneas.

Como bem comentou Paul Ricoeur, a ética do porvir apela a uma responsabilidade coletiva, sob forma de ‘missão que se assume’³⁵⁴, o que é muito diferente de endossar um princípio de responsabilidade estabelecido como um imperativo à priori. A primeira alternativa representa uma postura dialogada enquanto a segunda é um imperativo questionável.

Não é possível acreditar na força mobilizadora de Hans Jonas, tanto no plano da moralidade pública quanto nas obrigações cívicas, exatamente porque exclui das

³⁵² Ver LEFF, op. cit., p.465.

³⁵³ Ver NIETZSCHE, aforismo 24 do *Crepúsculo dos ídolos*, p.13.

³⁵⁴ Apud., OST, op. cit., p.329.

peessoas o que elas têm de mais fundamental, a liberdade de decidir seus próprios caminhos e delinear seu futuro.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ACSLELRAD, Herni. Movimiento de justicia ambiental. In: RIECHMANN, Jorge. (Coord.). *Ética ecológica: propuestas para una reorientación*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 2004.

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ALRØE, Hugo Fjelsted ; KRISTENSEN, Erik Steen. Toward a Systemic Ethic: in search of an Ethical Basis for Sustainability and Precaution. *Environmental ethics*, 2001. p.59-78. Disponível em: <http://orgprints.org/552/02/Towards_a_Systemic_Ethic_preprint_19sep01.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2007.

ALRØE, Hugo Fjelsted. The ethics of responsible acting: a systemic perspective. Ontario: Brock University, 2000. Disponível em: < <http://orgprints.org/9152/> >. Acesso em: 20 jan. 2007.

APEL, K. O. The problem of a macroethic of responsibility to the future in the crisis of technological civilization: an attempt to come to terms with H. Jonas 'Principle of responsibility. *Man and World* , v. 20, n. 1, 1987.

APEL, Karl Otto. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro II, 1. Trad. Mário da Gama Kury. 3.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

BACON, Francis. Novum Organum. Livro I – XCVIII. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

BECH, Ulrich. The naturalistic fallacy of the ecological movement. In: The polity reader in social theory. Cambridge: Polity Press, 2005.

BECK, Ulrich. *Risk Society: towards a new modernity*. Great Britain: Sage Publications, 1992.

BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Lisboa: Editora Livros do Brasil, sd.

BERLIN, Isaiah. *Limites da Utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

BÍBLIA. Português. *Tradução ecumênica*. Trad. Grupo Ecumênico do Brasil. São Paulo: Loyola, 1996.

BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

BORGES, Jorge Luis. In: FERRARI, Osvaldo. *Conversações com Jorge Luis Borges*. Jornal *Tiempo Argentino*, 1984.

BOURDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BRENNAN Andrew. Moral Pluralism and the Environmen. In: *Environmental Values*, Environmental Values, n.1, 1992, p.15-33. Disponível em: <<http://www.erca.demon.co.uk/EV.html>>. Acesso: 01 mar. 2007.

BRUNDTLAND, Harlen G. *Our Common Future* (The Brundtland Report). Oxford: Oxford University Press, 1987.

BRÜSEKE, Franz Josef. Ética e técnica: dialogando com Marx, Spengler, Junger, Heidegger e Jonas. In: In: *SOCITEC e-prints*. Florianópolis. v.1,n.1, p.14-28, 2005. Disponível em: <http://www.socitec.pro.br/e-prints_vol.1_n.1_etica_e_tecnica.pdf>. Acesso em: 20 mar 2007.

BUNGE, Mario. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

BUNGE, Mario. *Ética e ciência*. Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte, 1960.

CAMPS, Victoria. Perspectivas éticas generales. In: IBARRA, Andoni; OLIVÉ, León. (Eds.) *Cuestiones éticas em ciencia y tecnologia en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1988.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. Ética: uma questão de invenção ou de descoberta?. In: ROUANET, Luiz Paulo; FILHO, Waldomiro J. Silva (Orgs). *Razão Mínima*. São Paulo: Unimarco, 2004.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni. *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papirus, 1989.

CASTORIAIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

CHANGEUX, Jean-Pierre. O debate ético em uma sociedade pluralista. In: CHANGEUX, Jean-Pierre (Org.). *Uma ética para quantos?* Bauru, SP: EDUSC, 1999.

CORBISIER, Roland. *Enciclopédia filosófica*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

COSTA, Jurandir Freire. Impasses da ética naturalista: Gide e o homoerotismo. In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

DANOWSKI, Déborah. Leibniz e as voltas do tempo. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n.1, p.101-102, out, 2005. Disponível em: <<http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doisPontos/article/view/1953/1622>>. Acesso em: 25 nov 2006.

DEMO, Pedro. *Éticas multiculturais: sobre convivência humana possível*. Petrópolis: Vozes, 2005.

DESCARTES, R. Meditações I. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DIAMOND, Jared. *Colapso: como as sociedades escolhem o fracasso ou o sucesso*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

ELIADE, Mircea. *O reencontro com o sagrado*. Lisboa: Edições Nova Acrópole, 1993.

Ethics and technological responsibility. In: Environmental decision making, science, and technology (2003). Carnegie Mellon University. Disponível em: <<http://telstar.ote.cmu.edu/enviro/m3/s1/06techresp.shtml>>. Acesso em: 06 abr. 2007.

FERRY, Luc. *The new ecological order*. Chicago. The University of Chicago Press, 1992.

FOLADORI, Guillermo. Uma tipologia del pensamiento ambientalista. In: PIERRI, Naína; FOLADORI, Guillermo. (Org.) *Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. Montevideo: Trabajo y Capital, 2001.

FRANKENA, Willian K. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

FRANKENA, Willian K. The naturalistic fallacy. In: FOOT, P. *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

FRANKLIN, U. *The real world of technology*. Toronto: CBC Enterprises, 1990.

GENSLER, Harry J. *Ethics: a contemporary introduction*. Routledge, 1998.

GIACÓIA JR., Oswaldo. Hans Jonas: o princípio responsabilidade. In: OLIVEIRA, Manfredo A (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GIL VILLEGAS, F. El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, ano XXX, n. 117-119, 1984.

GOODPASTER, Kenneth. The concept of corporate responsibility. *Journal of Business Ethics*, 1983. No. 1, p.1-22. Disponível em: < <http://ethics.bkae.hu/html/documents/workingpaper.doc>>. Acesso em 22 fev. 2007.

GORE, Albert. *Uma verdade inconveniente: o que devemos saber (e fazer) sobre o aquecimento global*. Barueri, SP: Manole, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidade y eticidad*. Barcelona: Ediciones Piados Ibérica, 1998.

HARE, R. M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: UNESP, 2003.

HEEMANN, Ademar. Da natureza à ética: esboço para uma análise das recorrências à natureza. In: *Cadernos de Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Curitiba: Ed. da UFPR, n.3, 1996.

HEEMANN, Ademar. *Natureza e ética: dilemas e perspectivas educacionais*. 2.ed. Curitiba: Ed. da UFPR, 1998.

HEEMANN, Ademar. *O corpo que pensa: ensaio sobre o nascimento e a legitimação dos valores*. Joinville: Ed. UNIVILLE, 2001.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Cadernos de Tradução*, n.2, São Paulo: USP, 1997.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto, a filosofia? : Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Duas Cidades, 2006.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o "Humanismo". In: Martin Heidegger conferências e escritos filosóficos. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2001.

HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. 2.ed. São Paulo: Globo, 2003.

IPCC – *Intergovernmental Panel on Climate Change*. Disponível em: <<http://www.ipcc.ch/>>. Acesso em: 07 abr. 2006.

IPCC – *Intergovernmental Panel on Climate Change*. SELECTION OF FIGURES FROM VARIOUS IPCC REPORTS. Disponível em: <http://www.grida.no/climate/ipcc_tar/slides/00.21.htm>. Acesso em: 27 abr. 2007.

ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. Porto: Livraria apostolado da imprensa, 1951.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário de filosofia*. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

JONAS Hans. *O princípio da vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Vega Passagens, 1994.

JONAS, Hans. *Das prinzip verantwortung: versuch einer ethic für die technologische zivilisation*. Frankfurt: am Main, 1979.

JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Editorial Herder, 1995.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.

JONAS, Hans. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot & Rivargès, 1998.

JONAS, Hans. *The imperative of responsibility: in search of na ethics for de technological age*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Os pensadores*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

KAUFMANN, Arthur. *Filosofia del derecho*. Tradução de Luis Villar Borda e Ana María Montoya. 2.ed. Bogotá: Universidad Externado Colombia, 1999. Disponível em: <http://jusvi.com/doutrinas_e_pecas/ver/1573>. Acesso em: 16 ago. 2006.

KELLER, Vicente ; BASTOS, Cleverson Leite. *Aprendendo lógica*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

KÜNG, Hans. Uma ética global para a política e a economia mundiais. Petrópolis: Vozes, 1999.

KWIATKOWSKA, Teresa; ISSA, Jorge (Orgs.). *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*. México: Editorial Plaza y Valdés, 1998.

LADRIÈRE, Jean. Prefácio. In: DUBREUIL, Bertrand Hériard. *Imaginário técnico e ética social: ensaios sobre o ofício de engenheiro*. Lisboa: Instituto Piaget, sd.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LAWRENCE, Vogel. Does environmental ethics need a metaphysical grounding? In: *The legacy of Hans Jonas*. 01 Jan. 1995. Disponível em: <<http://www.highbeam.com>>. Acesso: 26 jan. 2007.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

LEIS, Héctor Ricardo. *A modernidade insustentável*. Petrópolis: Vozes, 1999.

LEIS, Héctor. As desventuras teórico-críticas do ambientalismo na sociedade globalizada In: *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, v. 20, n.2, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: Os Pensadores, vol. L, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LÉVY, Pierri. A Internet e a crise do sentido. In: PELLANDA, Eduardo Campos; PELLANDA, Nize Maria. *Ciberespaço: um hipertexto com Pierry Lévy*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri, SP: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri, SP: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 5.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *O Pós-Moderno*. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

MARCHIONNI, Antonio. A ética e seus fundamentos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza ; RAMOS, Ernesto Lopes (Coord.). *Ética na virada do milênio: busca do sentido da vida*. 2.ed. São Paulo: LTr, 1999.

MÁRIAS, Julián. *History of philosophy*. New York: Dover Publications, 1967.

MARINA, J. A. *Ética para náufragos*. Barcelona: Anagrama, 1995/1999.

MAYA, Augusto Angel. *El retorno de Ícaro*. La razón de la vida. (Muerte y vida de la filosofía. Una proposta ambiental). Bogotá: PNUD, IDEA, 2002.

MEADOWS, Dennis L. *The Limits To Growth*. New York: Universe Books, 1972. Disponível em: <<http://www.clubofrome.org/archive/reports.php>>. Acesso em: 07 set. 2006.

MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Buenos Aires: Aguilar, 1960.

Ministério do Meio Ambiente. Disponível em:

<http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.doc> Acesso em 15 Ago. 2006.

MITCHAM, Carl. *Thinking through technology: the path between engineering and philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

MONDELLO, Gerard. *Le principe de précaution et industrie*. Paris: L'Harmattan, 1998.

MOORE, George Edward. *Principia ethica*. São Paulo: Ícone, 1998.

MORI, M. L'ambiente nel dibattito etico contemporaneo. In: SCAMUZZI, S. (Org.). *Costituzioni, Razionalità, Ambiente*. Torino: Bollati-Boringhieri, 1994.

MORIN, Edgar. *O método 6: ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NAESS, A. The shallow and the deep: long-range ecology movement. *Inquiry*, 16:95-100, 1973.

NALINI, José Renato. *Ética ambiental*. 2.ed. Campinas: Millennium, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como filosofar com o martelo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. 2.ed. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiadamente humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OLIVÉ, León. Ética aplicada às ciências naturais e a tecnologia. In: IBARRA, Andoni; OLIVÉ, León. (Eds.) *Cuestiones éticas em ciencia y tecnologia en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano Ltda, 1967.

OST, François. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do directo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

OTT, Konrad. Basic topics of future ethics. In: OTT, Konrad. (Org.). *Greifswald's Environmental Ethics*. Verlag: Steinbeckerverlag Rose, 2003. Disponível em:

<http://umwethik.botanik.uni-greifswald.de/booklet/6_future_ethics.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2007.

PAAVOLA, J.; BROMLEY, D.W. Contested Choices. In: BROMLEY, D. W. ; PAAVOLA J. (Orgs.). *Economics, ethics, and environmental policy: contested choices*. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2002.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. *A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche*. 1999. Tese de doutorado – Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

PASSMORE, Jonh. *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza: ecología y tradiciones en Occidente*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

PELIZZOLI, M.L. *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1999.

PEPPER, David. *Ambientalismo moderno*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

PERALES, Enrique Bonete (Coord.). *Éticas de la información y deontologías del periodismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1995.

PETERS. F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974

PRATES, Francisco de Castilho. *O Estado democrático de direito em uma sociedade complexa e de risco*. Disponível em: <<http://www.mundojuridico.adv.br/html/artigos/documentos/texto714.htm>>. Acesso em: 15 ago 2006.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Lisboa: Editorial Presença, 2002.

REALE, Giovanni ; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: PAULUS, 1990.

REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*. 27.ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

REES, Martin. *Hora final – Alerta de um Cientista: o desastre ambiental ameaça o futuro da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RICOEUR, Paul. *Historie et verité*. Paris: Le Seuil, 1967.

RICOEUR, Paul. *The concept of responsibility: an essay in semantic analysis*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

RÖD, Wolfgang. O problema da fundamentação última na filosofia contemporânea: o debate entre o racionalismo crítico e a pragmática transcendental. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni. *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papirus, 1989.

RÖPCKE, Dirk; DAVID, Christophe. Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique. In: *Écologie & Politique*. Paris, n.29, 2004.

RORTY, R. *A Filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

ROUANET, Sérgio Paulo. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

ROUANET, Sérgio Paulo; FILHO, Waldomiro J. Silva (Orgs). *Razão Mínima*. São Paulo: Unimarco, 2004.

RUSS, Jaqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.

SANTOS, Boaventura de Souza. Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: *A crise dos paradigmas das ciências sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

SANTOS, Milton. *Espaço e método*. 4.ed. São Paulo: Nobel, 1997.

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço e tempo: globalização e meio técnico-científico internacional* 4.ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

SCHULTZE, Christian. The political and intellectual influence of Hans Jonas. The Hastings Center Report, Michingan, jan. 2005. Disponível em: <<http://www.highbeam.com>>. Acesso em: 13 ago. 2006.

SCHWARTZ, Eugene S. *A inflação da técnica*. São Paulo: Melhoramentos, 1975.

SERRES, Michel. *O contrato natural*. Tradução de Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

SINGER, Peter. *Um só mundo: a ética da globalização*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SOSA, Nicolás M. *Ética ecológica*. Necesidad, posibilidad, justificación y debate. Madrid: Universidad Libertarias, 1990.

STONE, Christopher D. *Earth and other ethics: the case for moral pluralism*. New York: Harper & Row, 1987.

The Worldwatch Institute. Disponível em: <<http://www.worldwatch.org/>>. Acesso em: 31 out. 2006.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

UNGER, Nancy Mangabeira. Humanismo e biocentrismo: o ecologismo como questão filosófica I. In: UNGER, Nancy Mangabeira (Org.). *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Milão: Ed. Garzanti, 1985.

VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Loyola, 1988.

VAZ, Henrique C. Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Ética*. 15.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O fim do mundo como o concebemos: ciência social para o século XXI*. São Paulo: Reven, 2002.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, sd.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

WOLIN, Richard. *Heidegger children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. New Jersey: Princenton University Press, 2003.

XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: Os Pensadores: São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ZSOLNAI, Laszlo Plurality of Values in environmental decision Making. Disponível em: <<http://ethics.bkae.hu/html/documents/Oxfordworkingpaper.doc>>. Acesso: 02 fev 2007.